יאיר אלדן

"לא תעמד על דם רעך"

גלגולו של רעיון ורישומיו על החברה בישראל

אולריך שאל: "מה בעצם משמעותו של הצו 'ואהבת לרעך כמוך'? כרגיל אדם אוהב את עצמו יותר מכל ומכיר את עצמו פחות מכל! 'ואהבת לרעך כמוך' פירושו יהיה אפוא: אהב אותו בלי להכירו יהיה כאשר יהיה"...
"יוצא מזה", הסכימה עמו [אגאתה], "שהרגש אינו מכוון לעולם המציאותי ולאדם המציאותי?"
...אמר אולריך: "משהו מן המיסטיקה הזאת יש גם באהבת הרע. הכול מרגישים בה ומצייתים לה, אבל איש אינו מבין אותה. אולי אפילו בחיים המתונים, ברגעים של פתיחות עמוקה, האהדה לבני אדם ולדברים היא מיסטית, שונה מן המציאותית!
*(רוברט מוסיל, **האיש בלא תכונות**)*[1]

הקדמה

מאמר זה מנסה, בראש ובראשונה, ליצור בסיס להבנה ולהידברות מחודשת בין דתיים לבין חילוניים במדינת ישראל. התחושה המתגברת בשנים האחרונות היא שדתיים וחילוניים במדינת ישראל איבדו בסיס משותף שהנו הכרחי לשם הגעה לצורה כלשהי של הידברות,[2] ובסופו של דבר, להבנה אנושית של האחר. הבנת משמעות המצב, וכן האפשרות ליצירת בסיס משותף בין המחנות, טמונה, כך אנסה לטעון, במצוות "לא תעמֹד על דם רעך" בניסוחה המקראי. מצווה זו מעמידה את עקרון האחריות לאחֵר במרכזה, וטווה סביבו בחכמה דקה את המרכיבים ההכרחיים ליצירת האחריות הזו.

* מאמר זה זכה בפרס השני בתחרות המאמרים בנושא "אתיקה ערכים ודמוקרטיה" מיסודם של בית מורשה בירושלים ושל קרן מרתה וארנסט שוורץ שהתקיימה בשנת תשנ"ט.

1 רוברט מוסיל, **האיש בלא תכונות**, תל-אביב תשנ"א (תרגם מגרמנית: אברהם כרמל), כרך ב', עמ' 335.

2 ר' פ' שיפמן, "שפה אחת ודברים אחדים", מ' מאוטנר ואחרים (עורכים), **רב תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית**, תל-אביב 1998, עמ' 715. ר' גם דעתו של פרופ' מייקל וולצר (פילוסוף פוליטי מהמכון ללימודים מתקדמים בפרינסטון) בריאיון להארץ מה-30.4.99: "למרות תקוות המייסדים שישראל תהיה כור היתוך, הפרופ' וולצר אומר שההטמעה בארץ לא הצליחה כמקווה ושבישראל נוצרה חברה רב תרבותית. העובדה שהקבוצות הללו אינן מקיימות ביניהן הידברות משמעותה ש'חסר בסיס משותף'" (הארץ, עמ' 4ב).

בפרק הראשון של המאמר אתחקה אחר החוט המקשר בין איסור העמידה על הדם לבין המצוות הסמוכות לו, תוך שימת לב מיוחדת לצורה הספרותית שבה השתמשה התורה בחיוב זה. בפרק השני אראה כיצד העיקרון ש"כל ישראל ערבים זה בזה", כפי שנוסח על ידי חז"ל, שונה באופן מהותי מעקרון האחריות לאחר. בפרק השלישי אעסוק במשל השומרוני הטוב מהברית החדשה, במטרה לחדד כמה מן הטענות שהעליתי בפרק הראשון והשני. הפרק הרביעי מוקדש להשוואה בין עקרון האחריות העולה מאיסור העמידה על הדם לבין הפילוסופיה האתית של עמנואל לוינס. משנתו של לוינס עסקה באופן ישיר וייחודי באותה המטָריה שעוסק הציווי המקראי "לא תעמֹד על דם רעך" – האחריות לאחר (או, במונחיו של לוינס, האחריות האינסופית לאחר – ונעסוק גם בהבדל הזה), ונושא זה היה מרכזי לפילוסופיה של לוינס. לכן, מתבקשת השוואה בין הניסוח הפילוסופי של לוינס לעקרון האחריות לאחר לבין הניסוח המקראי של עיקרון זה. הפרק החמישי עוסק בחוק "לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998". לאחר סקירה משפטית קצרה, אעמוד על הבנות שונות של החוק על ידי דתיים וחילוניים, וזאת לאור הדיון בחוק המקראי. אראה כיצד הבנות שונות אלה, המתבססות על תובנות היסטוריות ותרבותיות שונות, מקעקעות בעצם את מטרתו העיקרית של החוק.

היות והמאמר עוסק בטענות מתחומי מחקר שונים, מתחייב הסבר על המתודולוגיה שנקטתי בכתיבתו. בניתוח המקראי השתדלתי לבסס את טענותיי על ידי עיגונן בפרשנויות מסורתיות, ועל ידי הצגת הפסוקים בהקשרם הרחב. בהשוואת משנתו של לוינס לציווי המקראי השתדלתי להסתמך על ברי הסמכא בחקר לוינס. בניתוח הגישות וההבנות השונות לחוק "לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998" הסתמכתי במידה רבה על הפרוטוקולים של ועדת חוקה, חוק ומשפט שעמלה בהכנת החוק במשך מספר ישיבות, תוך השוואת דעותיהם של חברי הכנסת הדתיים, ובהם יוזם החוק, חנן פורת, לגישות חברי הכנסת החילוניים בוועדה. זאת, מנקודת הנחה שגישותיהם מייצגות ציבור מסוים. על הנחה אחרונה זו ניתן להתווכח, אך אני סבור שיש לתת לדברים לדבר בעד עצמם.

אף שניתן להתווכח על חלותו של הצו המקראי שלא לעמוד על דם הרע על אלה שאינם יהודים, הרי שניתן כמובן לתת לצו פירוש אוניברסלי,[3] המכניס בגדר "רעך" כל אדם באשר

3 דוגמה מפורסמת למחלוקת פרשנית מעין זו היא מחלוקת ר' עקיבא ובן עזאי: ר' עקיבא אומר: "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" – זה כלל גדול מזה (**ספרא**, קדושים, פרשה ב'). ר' שו"ת **חכם צבי**, סימן כ"ו, ד"ה "ראיתי", העוסק בשאלת גזל הנכרי, ומקשה על המהרש"ל הסבור ש"לא ניתנה תורה אלא לישראל". אם כן, מקשה החכם צבי: "'רעך' למה לי? הא ממילא ידעינן ליה". ור' ציטוטו של החת"ם סופר מהרמב"ן **בספר קטן אמונה ובטחון**, פרק י"ט: "לא תענה ברעך עד שקר – ומי שאינו רע יעיד עליו עדות שקר? אלא רעך זה הקדוש ברוך הוא, שכל העובר

הוא אדם. ואולם, המאמר עוסק בהשלכות של פרשנות החוק המקראי והחוק המודרני דווקא לגבי יחסי חילוניים-דתיים. רבות מן הטענות במאמר יכולות להיטען גם במישור יחסי יהודים-ערבים, אך העדפתי להתמקד בבעיות המיוחדות המאפיינות את מערכת היחסים שבין חילוניים לבין דתיים, ובתפיסות השונות של כל אחת מהקבוצות בהקשר שלפנינו, בבחינת עניי עירך קודמים.

א. לא תעמוד על דם רעך במקרא – הניסיון הנואש לאובייקטיביות

פרשת קדושים שבספר ויקרא עשירה במצוות חברתיות או שכליות[4] שמטרתן לכונן מערכת חברתית צודקת ומוסרית. לא ניתן להתעלם מן ההישג המוסרי שגלום בפרשה זו, בין אם ייצגה דרך חיים נוהגת ובין אם היתה מערכת אוטופית. לא בכדי עומדים פרשנים על זיקות שבין פרשה זו לפרשת משפטים – שתי הפרשות מגלמות בתוכן יצירה של מערכת חברתית מוסרית. ההכרה בחשיבות החברתית של המצוות הנמנות בתחילת פרשת קדושים מתבטאת גם בכך שמדרשי האגדה רואים בחלקה הראשון של הפרשה חזרה, בווריאציה, על עשרת הדיברות.[5]

בתחילת הפרשה, לאחר הציווי המפורסם "קדושים תהיו", מופיעים הציוויים על יראת

על מצוותיו כאילו מעיד עדות שקר בעצמו וכו', ועל כן אמר 'ברעך' ולא אמר 'באחיך' ללמדנו עדות כלפי מעלה" (שו"ת **חת"ם סופר**, קובץ תשובות, סימן צ', ד"ה "ואני נבוך"). החלת דברי הרמב"ן על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" נותנת לפסוק משמעות מעניינת ביותר לאור המושג "צלם אלהים". ר' גם **רש"י** על בבלי, **שבת**, ל"א, ע"א, ד"ה "דעלך סני לחברך לא תעביד": "רעך ורע אביך אל תעזוב – זה הקדוש ברוך הוא. אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאוי שיעבור חברך על דבריך". לעומת זאת, ניתן למצוא אינספור דוגמאות המגבילות את הרע ליהודים בלבד ומוציאות מכללו לא רק גויים אלא גם עוברי עבירות. הדוגמה המפורסמת ביותר לכך היא **תוספתא בבא מציעא**, פ"ב, י"ג (ובעקבותיה הרמב"ם, **משנה תורה**, הלכות רוצח ושמירת נפש, ד', י"א): "העובדי כוכבים והרועים בהמה דקה ומגדליה לא מעלין" (דהיינו: לא מצילים אותם).

4 ר' הרב סעדיה גאון, **אמונות ודעות**, (מהדורת קאפח), עמ' קי"ז-קי"ח: "...לנהוג בצדק ובאמת וביושר ובמשפט, להיזהר מרצח אדם, ולאסור את הזנות והגנבה והרכילות והמרמה, ושיאהב המאמין את אחיהו כמו שאוהב את עצמו".

5 ר', למשל, מדרש **תנחומא** על פרשת קדושים, סימן ג', ד"ה "דבר אל": "בדיברות כתיב כבד את אביך ואת אמך וכאן כתיב איש אמו ואביו תיראו, בדיברות כתיב לא תרצח וכאן כתיב לא תעמוד על דם רעך, בדיברות כתיב לא תנאף וכאן כתיב קדושים תהיו...".

ההורים ושמירת השבת, ואחריהם איסורי עבודה זרה ואיסור נותר. עשרת הפסוקים הבאים,[6] שהם עניינו בחלק זה של המאמר, מונים שורה של חיובים ואיסורים מעולם המוסר:

> ובקצרכם את-קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט:
> וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם:
> לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו:
> ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה':
> לא תעשק את רעך ולא תגזל לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר:
> לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשל ויראת מאלהיך אני ה':
> לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך:
> לא תלך רכיל בעמך לא תעמד על-דם רעך אני ה':
> לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא:
> לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה':

ברצוני להתמקד כעת באיסור העמידה על הדם. שלוש[7] הן הפרשנויות המסורתיות של חז"ל על פסוק זה, והן מופיעות במדרשי ההלכה[8] **שבספרא** על פרשת קדושים, פרשה ב':

> מניין שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה? תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך!
> ומניין אם ראית טובע בנהר או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו חייב אתה להצילו בנפשו? תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך!

6 אליהו כי טוב עושה הפרדה דומה בין חלקה הראשון של הפרשה לבין הפסוקים המתחילים בציווייי לקט, שכחה ופאה, וקורא לאחרונים "משפטים" – הזיקה הברורה לפרשה בשם זה. ר' א' כי טוב, **ספר הפרשיות** על ספר ויקרא, כרך ב', עמ' קי"ט.

7 **במדרש תנאים** לספר דברים, י"ג, ט', נאמר: "ולא תשמע אליו! מכלל שנאמר עזוב תעזוב עמו (שמות, כ"ג, ה') יכול אתה עוזב לזה? תלמוד לומר ולא תשמע אליו! ולא תחוס עינך עליו! מכלל שנאמר לא תעמוד על דם רעך (ויקרא, י"ט, ט"ז) יכול אי אתה עומד על דמו של זה? תלמוד לומר ולא תחוס עינך עליו!".
שימוש זה באיסור העמידה על הדם על דרך השלילה, מפחית את חשיבותו של המדרש לעניין הבנתו של איסור העמידה על הדם. ואולם, המדרש מלמד אותנו שתי נקודות חשובות. האחת, הוא מחבר באופן אסוציאטיבי בין מצוות "עזוב תעזוב עמו" לבין איסור העמידה על הדם. כפי שראינו, ישנן זיקות רבות בין פרשת משפטים לבין פרשת קדושים, המלמדות אותנו כי תפסו אותן כבסיס אחד בבניין החברתי הישראלי. הנקודה השנייה, בעל המדרש השווה בין עמידה על הדם לסקילה ("כי הרוג תהרגנו ידך תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה") – אין לחוס על המסית, יש לעמוד על דמו. בכך אין רבותא, אך הנקודה המעניינת היא כי בעל המדרש תפס את המונח "עמידה על הדם" כמטפורה ולא כתיאור מציאות. אבחנה זו תסייע לנו בהמשך.

8 נוסח דומה מופיע **בילקוט שמעוני** על פרשת קדושים, רמ"ז, תרי"ב, ד"ה: "לא תלך רכיל".

ומניין לרודף אחר חברו להורגו ואחר הזכור ואחר נערה המאורסה חייב אתה להצילו בנפשו? תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך![9]

המדרשים מבהירים את הקושי בפרשנות המונח "עמידה על הדם", ואת הרצון ליצור זיקה שתמלא אותו תוכן.[10] מהו "לעמוד על" הדם? עינינו הרואות כי הקשר בין חיוב אדם להעיד לבין איסור העמידה על הדם נובע מסמיכותו של האיסור "לא תעשו עוול במשפט" לאיסור "לא תעמוד על דם רעך".[11]

לעומת זאת, שתי הדרשות האחרות ממלאות את מה שהן רואות כמונח מופשט בתוכן קזואיסטי, ולפחות ניתן לומר שהן סוטות מלשון הכתוב ורואות את "לעמוד על" כ"לעמוד מן הצד". גם אם לא נרחיק להגדרת ה"עמידה על הדם" כמופשטת, ברור שהיא חסרה דבר מה, ושחוסר זה הביא את המדרש להרחיב את היריעה הקצרה שמופיעה במקרא, ולספר סיפור שבו הגיבור נקלע לסיטואציה לא לו, שבה הוא מזהה אדם הנמצא בסכנת חיים (אם בגלל נסיבות חיצוניות ואם בגלל שהוא נרדף כתוצאה מסכסוך כלשהו). הסיפור מטיל חיוב על הגיבור להתערב ולהציל את הטובע או הנשדד מתוקפיו. בגרסה השנייה מטיל הסיפור חיוב להתערב בסכסוך ה"סופני" שבין שני האנשים, ולהכריע לטובת הנרדף ונגד הרודף. ההצלחה של שני הסיפורים כפרשנות החודרת אל תוך הפסוק עצמו היא, ללא ספק, גדולה[12] – כיום אנו מבצעים קישור כמעט אינטואיטיבי בין הציווי "לא תעמוד על דם רעך" ובין הסיטואציות המדרשיות שהודבקו לו.

בנקודה זו מתעוררות שתי בעיות. הראשונה קשורה לבחירה ב"סיפור" להצגת המצווה. גם

9 אם כי בסנהדרין, ע"ג, ע"א, נדחה לימוד דין רודף מפסוק זה והוא נלמד בקל וחומר מעניין נערה המאורסה. ואולם, ר' דברי בעל תורה תמימה על הפסוק: "אכן אחרי דאליבא דאמת הדין קיים, ממילא עוברין בלאו זה, ולכן העתקנוהו, וכן משמע בספר החינוך שמסמיך זה הפסוק לדין רודף".

10 ר' פרשנות הניב "עמד על דם רעהו" תחת הערך "דם" במילון אבן שושן: "ראה את רעהו נתון בסכנה ולא בא לעזרתו, עמד מנגד בצרת רעהו". אבן שושן משתמש במדרש למילוי התוכן, אם בגלל שהוא סבור שהמשמעות המידית של הפסוק (שנעמוד עליה בהמשך) איננה מספיקה, או בגלל שהפרשנות חדרה לפסוק עד כדי זהות עמו.

11 דרשות רבות גם עסקו בחומרתה של הרכילות מסמיכותה לאיסור העמידה על הדם. ר' דברי הרמב"ם בהערה 30, והטקסט הצמוד לה.

12 תעיד על כך ספרות ההלכה בקודקסים ההלכתיים, וספרי מניית המצוות, שבהם מובנת משמעות הפסוק על פי המדרש. אולי ניתן לייחס את הצלחת המדרש לסיטואציה ההרואית שהוא מתאר, במובן הסיפורי והמוסרי כאחד. ר' למשל את דבריו של חה"כ חנן פורת בדברי ההסבר להצעת החוק שלו בדבר "לא תעמוד על דם רעך", ה"ח התשנ"ה (עמ' 456): "הצעת חוק זו באה לעגן בחקיקה הישראלית את הערך המוסרי וחברתי שמקורו בתורה (ויקרא, י"ט, ט"ז), לפיו מוטלת חובה על האדם לסייע להצלת חייו של אדם אחר".

אם ניקח בחשבון את הבדלי הסגנון הברורים בין לשון המקרא ובין לשון חז"ל, הרי שיש כאן סטייה גדולה מהדרך שבה בחרה התורה להציג את המצווה. לא תעמוד על דם רעך המקראי "עומד על כך" **שלא** ישתמשו בו כבסיפור. התורה בחרה להציג את המצווה בדרך של "תמונה". בתמונה זו **עומד אדם בשלולית דמו של רעהו**. כמובן, השאלות הרבות שמעוררת תמונה זו, והמשמעות המטפורית שלה, הם שהניעו את הגלגלים הסיפוריים של חז"ל, אך התמונה הרזה והמזעזעת הזו, בבחינת "תמונה אחת טובה מאלף מלים", היא עדיין משהו אחר מ"סיפור". המדרשים מרחיבים את המסך ומראים לנו את הסצנות שקדמו לתמונה זו. נכון, גם תמונה מספרת לנו סיפור, אך ייחודה של תמונה זו הוא בשקט[13] המופתי שהיא מקרינה – אדם העומד על הדם. שקט זה מורה לנו להתרכז בה, ובה בלבד. הסיפור הקצר שמלבישים חז"ל על הפסוק מורכב יותר, ופותח פתח לנקודות הסתכלות שונות, נרטיבים[14] של כל אחד ממשתתפי האירוע: מניעיו של הרודף, אופיו של הנרדף, מוצאו, דתו, האפשרות המעשית שהוא אכן ישדד או יטבע. לעומת זאת, העמידה על הדם המקראית, הרזה, דוחה כל אפשרות לזווית ראייה שונה של הסיטואציה: יש אדם העומד בשלולית דם,[15] ועליו מוטלת אחריות מוסרית למעשה שכבר נעשה (!), לדם שכבר נשפך. במובן זה, הדרך הסיפורית של חז"ל בפרשנות המצווה מחטיאה את העיקר – אין היא מעבירה את המסר החד שהמקרא השכיל להעביר בדרך המיוחדת לו.

הבעיה השנייה מתעוררת באשר למיקום המצווה. ראינו שהמדרש קישר בין איסור העמידה על הדם לבין הצדק המשפטי שבפסוק הסמוך על ידי כינון חובת העדה.[16] אך אם זה מהותו

13 ר' פירוש **תורה שלמה** על המדרש "ומניין שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה? ת"ל לא תעמוד על דם רעך". על הקשר שבין "שתיקה" ל"עמידה" אומר בעל תורה שלמה: "יידרוש לשון 'שתיקה' מדכתיב 'ובפתחו עמדו כל העם'". פסוק זה מובא בנחמיה, ח' ה'. רש"י מפרש: "עמדו – לשון שתיקה". רש"י השתמש בפסוק מאיוב, ל"ב, ט"ז: "והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד" כדי לקשר את ה"עמידה" ל"שתיקה".

14 במשמעות של הדגשת האופי הסיפורי ונקודת המבט האישית.

15 ר' **בראשית רבה**, פרשה ל"ד, ד"ה: "שופך דם האדם באדם דמו יישפך" – "דרש ר' עקיבא: כל מי ששופך דמים, מעלה עליו הכתוב כאילו מיעט הדמות" [מאדם לדם]. אין ספק שה"עמידה על הדם" מנהלת "דו-שיח" הרמנויטי עם הפסוקים "כי נפש הבשר בדם היא" (**ויקרא**, י"ז, י"א) ו"הדם הוא הנפש" (**דברים**, י"ב, כ"ג). קישור זה איננו הופך את התמונה המתוארת בפסוק למטפורית, אלא הוא המקור והצידוק לאחריות המוסרית של העומד על הדם, שכל המתבונן בתמונה חש בה מיד.

16 ר' שו"ת **הרדב"ז**, ה', רי"ח, הסבור שחייבים להציל את הנמצא בסכנה רק אם אין הדבר מעמיד את המציל בסכנה: "כגון שהיה ישן תחת כותל רעוע שהיה יכול להעירו משנתו ולא העירו, או כגון שיודע לו עדות להצילו – עבר על לא תעמוד על דם רעך". ור' החיבור בין "רעך" "הקדוש ברוך הוא" ו"חובת העדה" בירושלמי, **ברכות**, ג', ע"ג: "אמר רבי לוי: אמר הקדוש ברוך הוא, אם העדת לחברך עדות שקר מעלה אני עליך כאילו העדת עלי שלא בראתי שמיים וארץ". ור' הסייג לגבי הגולה מעיר מקלט ש"אינו

של איסור העמידה על הדם מדוע משתמשת התורה במטפורה רחוקה כל כך. פרשנויות רבות נוספות קושרות את האיסור עם האיסור הסמוך לו באותו פסוק: "'לא תלך רכיל בעמך': להורות שהרכילות מביאה להריגת נפשות".[17] גם כאן עולה אותה השאלה עצמה: מדוע להשתמש במטפורה או בסיטואציה אפשרית אך רחוקה כל כך. נכון, יש בכך משום נתינת משנה תוקף לאיסור הליכת רכיל או לחובת ההעדה, אך מנגד יש בכך הפחתה בחשיבותו של איסור העמידה על הדם כעומד על רגליו הוא. אם נניח שמטרת האיסור היא להציג את דין רודף ואת חובת ההצלה, כי אז מיקומו של החיוב הזה איננו מוסבר. השתקפות של חוסר הבהירות בעניין זה ניתן לראות אצל הרמב"ם.

בספר המצוות מונה הרמב"ם את המצווה (מצוות לא תעשה רצ"ז) בסמוך למניית מצוות לא תעשה העוסקות ברוצח ודיני נפשות[18] וכך הוא אומר:

> האזהרה שהוזהרנו מלהימנע מהצלת נפש מישראל אם נראנו בסכנת מוות ואבדן ויש לנו יכולת להצילו, כגון שהוא טובע במים ואנו מיטיבים לשחות ונוכל להצילו, או שגוי רוצה להורגו ואנו יכולים להסיר מה שבלבו או לדחות ממנו היזקו. ובאה האזהרה מלהתעכב להצילו באומרו יתעלה: לא תעמוד על דם רעך.

במשנה תורה מביא הרמב"ם את חיוב ההצלה ואת דין רודף הנובעים מאיסור העמידה על הדם כחלק מהלכות רוצח ושמירת הנפש. כאן יש לדייק: ההלכות מובאות בסוף פרק א' העוסק כולו בהלכות רוצח, ולא בפרקים י"א, י"ב או י"ג העוסקים בשמירת הנפש.[19] בנוסף, כל המצוות המקיפות את איסור העמידה על הדם, היינו, איסור הרכילות (ט"ז), מצוות לא תשנא את אחיך בלבבך ומצוות הוכחת הרע (י"ז), וכן מצוות ואהבת לרעך כמוך ואיסור נטירה (י"ח), מופיעות כולן במשנה תורה כחלק מהלכות דעות, מפרק ו' הלכה ג' ועד סוף

יוצא מעיר מקלטו לעולם, ואפילו לדבר מצווה או לעדות, בין עדות ממון, בין עדות נפשות, ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד הגיס או מיד הנהר או מיד הדלקה ומן המפולת, ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה – אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול" (משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש, ז', ח').

17 ר' **רלב"ג** על התורה, ויקרא, י"ט, ט"ז.

18 בספר **פיקודי ישרים** על ספר המצוות לרמב"ם מביא הרב פיינטוך את מצוות לא תעשה רפ"ט-ש' כיחידה אחת העוסקת ברציחה ובדיני נפשות.

19 כאן מעניין לציין שהחיוב ה"תאום" של איסור העמידה על הדם, כפי שראינו במדרש התנאים לדברים "עזוב תעזוב עמו", מופיע כחלק מפרקי "שמירת הנפש" (פרק י"ג), וזאת כנראה מתוך נקודת מוצא שאי הענקת העזרה יכולה להביא לסיכון חברו, שיצטרך להישאר במקומו אחרי חשכה. ר' **תורה תמימה**, ויקרא, י"ט, ט"ז, ושמות, כ"ג, ה'. לכאורה, מיקומה הטבעי של מצוות הצלת הנפש הוא בפרק שמירת הנפש, אך הרמב"ם בחר להביאה כחלק מפרק א', כנראה בגלל אי היכולת לנתקה מדין רודף הקשור אליה, כפי שראינו, כחלק מפרשנות עתיקת יומין.

הלכות דעות. כל אחת ממצוות אלה זוכה להתייחסות מפורטת ומשתלבת בהיגיון של שני הפרקים האחרונים של הלכות דעות. איסור העמידה על הדם מוזכר בחצי פה בקשר לאיסור הרכילות, אך לא כמצווה עצמאית.

אבחנה זו מעצימה את השאלה לגבי מיקום איסור העמידה על הדם. בהנחה שיש משמעות והיגיון פנימי לסדר הפסוקים, מדוע לבודד את איסור העמידה על הדם? ברור שהרמב"ם לא יכול היה לנתק בין האיסור לבין הפרשנויות החזקות שהתלוו אליו במדרש ובתלמוד,[20] פרשנויות שחייבו אותו למקם את האיסור בהלכות רוצח ושמירת הנפש. לא זו אף זו, בגלל הקישור החזק כל כך לדין רודף, כלל הרמב"ם את כל חלקיה של המצווה[21] בפרק א' של הלכות רוצח ושמירת הנפש, ולא בפרקים העוסקים בשמירת הנפש. הסוגיה בתלמוד העוסקת בדין רודף מתאמצת ככל יכולתה להפריד בין חובת ההצלה לבין דין רודף, על ידי ניתוק דין רודף מהפסוק "לא תעמוד על דם רעך" ולמידתו בקל וחומר מדין הנערה המאורסה:

> תנו רבנן: מניין לרודף אחר חברו להרגו שניתן להצילו בנפשו? תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך. והא להכי הוא דאתא? האי מיבעי ליה לכדתניא: מניין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: לא תעמוד על דם רעך. אין הכי נמי, ואלא ניתן להצילו בנפשו מנלן? אתיא בקל וחומר מנערה המאורסה. מה נערה המאורסה שלא בא אלא לפוגמה, אמרה תורה ניתן להצילה בנפשו, רודף אחר חברו להרגו על אחת כמה וכמה.

אין ספק שיש כאן אינטואיציה בסיסית להצביע על ההבדל בין שני העניינים,[22] אולם הניסיון הזה נכשל. סיווגו של הרמב"ם את המצווה בתחילת הלכות רוצח ושמירת נפש הוא דוגמה יפה לכך.[23] מיקומן של כל המצוות הסמוכות לאיסור העמידה על הדם בתורה בהלכות דעות במשנה תורה, חושף את החשיבות הבסיסית שייחס הרמב"ם לכל אחת מהמצוות שבפסוקים ט"ז-י"ח שבפרק י"ט. עשרת הפסוקים שבאמצעו של פרק י"ט, שהבאנו בתחילה במלואם, מהווים אם כן, לפחות לדעת הרמב"ם, שתי חטיבות. כל עשרת הפסוקים מעמידים מסגרת

20 בבלי, **סנהדרין**, ע"ג, ע"א.

21 למעט חובת ההעדה המופיעה בהלכות עדות אצל הרמב"ם, אך בה לא מוזכר איסור העמידה על הדם.

22 ר' ניסיונו של חנן פורת להפריד בין העניינים, כפי שהתבטא בדיוני ועדת חוקה, חוק ומשפט מיום 9.6.98, עמ' 3: "החוק הזה [הצעת חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ה – 1995], ללא ספק, עוסק בשאלת חובת ההצלה. זה הנושא שעומד על הפרק ... אנחנו עוסקים פה רק באותו היבט שקשור להצלה, לא להיבט שכורך בתוכו את השילוב של ההצלה עם המניעה של הפשע".

23 ר' גם הערתו של בעל תורה תמימה על הפסוק, לעיל, הערה 19.

חברתית[24] שהיא, כאמור, מרשימה מזווית ראייה מוסרית ומפרספקטיבה של זמן.

החטיבה השנייה כוללת את פסוקים ט"ז-י"ח, והיא אוגדת בתוכה מצוות מעצבות מחשבה ודעה, ומכאן שילובן של מצוות אלה בהלכות דעות. במצוות אלה המרכיב הדומיננטי הוא ההשקפה[25] ולא המעשה (האקטיבי או הפסיבי). בחלק זה נמנות מצוות איסור הליכת רכיל, איסור העמידה על הדם, לא תשנא את אחיך בלבבך, חובת הוכחת הרע, איסור נקימה ונטירה, ומצוות ואהבת לרעך כמוך. שתי השאלות המתעוררות מיד (ננסה לענות עליהן מיד לאחר סקירת החטיבה הראשונה) הן מה שייכותו של איסור העמידה על הדם, שבו המעשה הוא העיקר, למרכז רשימה זו, ומהו החוט המקשר בין מצוות אלה. החטיבה של שמונה הפסוקים הראשונים עוסקת במצוות חברתיות, שהמאפיין המבדיל בינן לבין החטיבה השנייה הוא היותו של גורם המעשה (או המחדל) מרכזי להן, בעוד שגורם ההשקפה או הדעה – משני. כך, יש להשאיר לקט שכחה ופאה לעני, אסור לגנוב, לשקר,[26] לעשוק, לגזול את הרע, או להלין פעולת שכיר. אסור לעשות עוול במשפט, להטות משפט לטובת אחד מבעלי הדין בגלל נסיבות חיצוניות למשפט. בחטיבה זו גם נמנים איסור קללת חרש ואיסור נתינת מכשול לפני עיוור. איסורים אלה מתאימים למיקומם – הם מבטאים איסורים **שלא לעשות מעשים** כנגד פרטים אחרים בחברה שיכולתם להגיב מוגבלת, **יותר משהם מבטאים** מגמה לעיצוב המחשבה לגבי עיוורים. הצירוף "ויראת מאלהיך", הנסמך למצוות אלה באופן ייחודי,[27] הוא אזהרה לכך שהאל יזהה את המעשה האסור למרות שהקרבן לא יוכל

24 הרב יהודה שביב קישר בין עשרת הפסוקים על ידי הבנתו אותם כתמונת הראי של המצווה האחרונה בהם: מצוות ואהבת לרעך כמוך. ר' י' שביב, "עיונים במצוות ואהבת לרעך כמוך", **ניב המדרשיה**, כ'-כ"א (תשמ"ז-ח), עמ' 148, 150.

25 בבסיסה של כל מצווה יש מנגנון הבא לעצב את המחשבה על ידי הכוונת התנהגות, אך במצוות אלה אין מדובר במרכיב שניוני המופעל לאחר קיום המעשה, אלא המחשבה עצמה היא נשוא המצווה והמרכיב המרכזי בה. ר' למשל **שו"ת מהרש"ל**, סימן ס"ד, ד"ה "אבל מכל מקום", המספר על סדר יומו. לאחר שאומר ברכת התורה נאמר: "אני נוהג לומר ג' פסוקים של תורה, והן לא תלך רכיל וגו' עד ואהבת לרעך כמוך – שהוא שקול ככל התורה".

26 לפי ניתוח זה מצוות "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם ה' אלהיך אני ה'", משמעותה היא בראש ובראשונה חברתית – מניעת שקר בין אדם לחברו. בכל מקרה, פרשת קדושים היא דוגמה טובה לקושי הגדול להפריד בין מצוות חברתיות שהן "בין אדם לחברו", ובין מצוות דתיות שהן "בין אדם למקום". בייחוד בולט הצירוף "אני ה'" בסיום מצוות שיש להן בסיס חברתי ברור, וכן הסמיכות המערבבת בין מצוות משני הסוגים (לפחות לכאורה). הדוגמה המפורסמת היא של "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" (ויקרא, י"ט, ג'), ואחריו: "אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם" – אין ספק כי אין הבחנה ברורה בין שני סוגי המצוות בתפיסת המקרא.

27 ר' **רש"י**, ויקרא, י"ט, י"ד (המסתמך על הילקוט שמעוני): '"לא תקלל חרש ולפני עוור לא תתך מכשול ויראת מאלהיך' – לפי שהדבר אינו מסור לבריות לידע את דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול

לעשות זאת.

איסור קללת חרש הוא מורכב יותר. לכאורה, קללה שייכת לתחום הדעות והאמונות והחינוך, ולא לתחום המצוות המעשיות כאיסור גנבה או עושק. היא תובן לנו באופן מלא יותר אם נבין את משמעותה של הקללה בימי המקרא. משמעות זו שונה מן המשמעות שאנו נותנים לקללה כאמצעי לביטוי כעס, לעג, והטלת חרפה. בימי המקרא הקללה נתפסה כאמצעי אפקטיבי להביא רעה על מישהו[28] – היתה זו אמונה בכוחן המגי של המלים. לכן, יהיה זה אכן ראוי לשייך את הקללה לרשימת המצוות שבהן המעשה החברתי הוא העיקר והמחשבה רק נלווית לו. הקללה, אם כן, דומה יותר להכאת אדם או לגרימה לחבלתו משהיא דומה לנטירה כלפיו. כאמור, עוסקת החטיבה השנייה במלאכה של עיצוב המחשבה, האמונות והדעות באופן ישיר. ניתן לראות זאת בצורה הטובה ביותר באיסור לשנוא את הרע בלב, ובמצוות ואהבת לרעך כמוך. כך, יש להוכיח את הרע וחל איסור לנטור לו טינה.

איסור הנקימה, הנסמך לאיסור הנטירה וקודם לו, גם הוא בראש ובראשונה איסור מתחום המחשבה. נקמה מורכבת ממעשה הנקמה וממחשבת הנקמה. התורה מבהירה לנו במיקום זה כי מחשבת הנקמה משפיעה על חיינו ועל היחס לרע הרבה יותר ממעשה הנקמה עצמו, שכן מחשבת הנקמה "מרעילה" את חיי חושב הנקמה ומעוותת את תפיסת המציאות שלו.[29] איסור הליכת רכיל גם הוא איסור מתחום המחשבה. אין כאן מעשה המשפיע על האדם שהרכילות מכוונת נגדו. אכן, כבר עמדו על כך שרכילות יכולה להביא לתוצאות פיסיות חמורות כלפי המרוכל, אבל נראה שהתורה באה לאסור את הרכילות כשלעצמה. העובדה שהאדם שכנגדו מרכלים יכול להינזק היא חשובה, אך היא איננה ההצדקה הבסיסית של האיסור. האיסור הוא מתחום האמונות והדעות. הרכילות, כמו הנקמה והנטירה משפיעה

להישמט ולומר לטובה נתכוונתי. לפיכך נאמר בו ויראת מאלהיך, המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו 'ויראת מאלהיך'". ור' בדומה לזה רש"י, ויקרא, י"ט, ל"ב; כ"ה, י"ז; כ"ה, ל"ו.

28 ר' י' לוי, **הקללה בספרות המקרא**, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה תשל"ז, עמ' 4-6.

29 ר' **אליהו רבה**, פרשה י"ח, ד"ה "שפכי כמים לבך": "מה מים הללו הולכין בנהר ושוב אינן חוזרין לעולם, כך כל יחיד ויחיד מישראל שעשה מריבה עם חברו לא ישמור עליו קנאה ונקמה בלבבו ולא יתגאה עליו ודברי תורה לא ימנע ממנו". המדרש מייחס חשיבות רבה יותר למחשבת הנקמה, ורואה במחשבה זו את לבו של איסור הנקמה. אבחנת המדרש בין נקימה לנטירה: "לא תקום – עד היכן היא כוחה של נקימה? אמר לו: השאילני מגלך ולא השאילו, למחר אמר: השאילני קרדומך, אמר לו: איני משאילך כשם שלא השאלת לי מגלך – לכך נאמר לא תקום. לא תטור – עד היכן כוחה של נטירה? אמר לו השאילני קרדומך ולא השאילו. למחר אמר לו: השאילני מגלך, אמר לו: הא לך! איני כמותך שלא השאלת לי קרדומך – לכך נאמר לא תטור" (**ספרא**, קדושים, פרשה ב'). אבחנה זו תקפה גם בעניין מחשבת הנקמה ומחשבת הנטירה.

באופן משמעותי על נפש המרכל והמרוכל, ומעצבת דפוסי מחשבה אישיים ובין אישיים. דפוסי מחשבה פסולים אלה הם עיקרו של האיסור כפי שהוא מופיע בפרשת קדושים.[30] החוט המקשר בין מצוות אלה הוא, אם כן, יצירת זיקות או הצבעה על זיקות בין הפרטים המרכיבים את החברה. זיקות אלה מגדירות מחדש לא רק את היחסים בין הפרטים השונים, אלא בעיקר את התחושות ואת ההרגשות של כל פרט לגבי משנהו.

עיקרון זה מוכר בתרבות היהודית כעקרון הערבות ההדדית של יהודים זה כלפי זה: "כל ישראל ערבין זה לזה" (או "זה בזה"). משמעותו הראשונית והחשובה של עיקרון זה הוא בתחום המחשבה והתפיסה – הוא יוצר או מצביע על זיקה המטילה חיוב שלא לדבר דברי רכילות היכולים לפגוע באדם, שלא לשנוא אותו, שלא לנטור או לִקום בו, ולבסוף – לאהוב אותו. איסור העמידה על הדם משתלב יפה במסגרת זו. התמונה השותקת שמציירת התורה – אדם העומד בשלולית דם רעהו – תמונה המטילה אחריות מוסרית על העומד על הדם, אחריות שלא ניתן לחלק אותה לשתי זויות ראייה או יותר בגלל רזותה של התמונה ושתיקתה – **היא היא יצירת הזיקה ההדדית**. חיוב הצלת האדם הנמצא בצרה הוא **משני** לשינוי בתפיסה הנדרש פה – כל אדם מישראל אחראי לאדם אחר מישראל.

זוהי, אם כן, תמונתם הכוללת של עשרת הפסוקים שאנו עוסקים בהם. בתחילה, בנייה של מערכת חברתית צודקת המטילה חיובים המאפשרים לכל הפרטים בחברה לחיות בה – לא לגנוב, לא להלין פעולת שכיר, דאגה למחייתו של העני, ושמירה על אינטרסים קיומיים של אנשים מוגבלים (מכשול לפני עיוור, וקללה על משמעויותיה הרחבות על חרש). כמדרגה שנייה, וגבוהה יותר, מטילה התורה חיובים שמטרתם להוות שינוי בתפיסה של הפרטים המרכיבים את העם. ישנה ערבות הדדית בין ישראל לישראל. ערבות זו משמעותה אחריות של כל פרט בחברה כלפי חברו. אחריות זו מתבטאת בדרכים שונות. איסור העמידה על הדם מצביע על כך בצורה ברורה, בדרך הספרותית שבה בחרה התורה – תמונה רזה וסופית המאפשרת רק זווית ראייה אחת, המחברת את זווית הראייה של ההרוג או הפצוע (שדמו שותת) עם זווית הראייה של העומד על דמו. השתיקה הרועמת של התמונה מטילה אחריות מוסרית על העומד, ובכך יוצרת זיקה בלתי ניתנת לניתוק בין אדם לאדם. כאמור, הפרשנות המאוחרת והקזואיסטית של הציווי הביאה את הרמב"ם לנתק אותו ממקומו הטבעי בהלכות

30 הרמב"ם (משנה תורה, הלכות דעות, ז', א') העלה על נס דווקא את התוצאות הרות האסון שיכולה להביא הרכילות: "המרגל בחברו עובר בלא תעשה שנאמר: לא תלך רכיל בעמך. אף על פי שאין לוקין על דבר זה, עוון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל, לכך נסמך לו: לא תעמֹד על דם רעך, צא ולמד מה אירע לדואג האדומי". כאמור, לדעתי יש לייחס חשיבות רבה לעצם מיקומו של האיסור בהלכות דעות. נראה שהרמב"ם סבר כי הנימוק של הסכנה הפיסית ימנע רבים מלהיכשל באיסור.

דעות ובספר המצוות, ולשייכו בשני המקומות להלכות רוצח.[31]

ב. "ערבים זה בזה" – לא אחראים זה לזה

רעיון הערבות ההדדית מופיע במפורש במדרש ספרא על פרשת בחוקותי:

> "וכשלו איש באחיו" (ויקרא, כ"ו, ל"ז) – אינו אומר וכשלו איש באחיו אלא איש בעוון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה.

הגמרא בסנהדרין[32] צמצמה את המשמעות הקולקטיבית של פרעון העונש למקום שבו החטא נעשה כאשר היה ביד הצופים למחות והם "לא מיחו". ואולם, המדרש על "וכשלו איש באחיו" לא יכול להיות מובן כאשר מוציאים את הפסוק מהקשרו. הפסוק הוא חלק מפרשת הקללות בסדר בחוקותי. הוא מצוי תחת החלק המציין הסלמה ביחסי ישראל-אלהים: "ואם בזאת לא תשמעו לי והלכתם עמי בקרי". במצב דברים זה, אומר בעל המדרש, תהיה אחריות הדדית על עוונות בין ישראל לישראל. כלומר, מטרתו של המדרש איננה לצייר חוטי זיקות בין יהודי ליהודי, או לעמוד על האחריות שיש לנו כלפי זולתנו. מטרת המדרש היא ליצור **מנגנון שיביא את האנשים לקיום מצוות**. הפן השלילי של מנגנון כזה הוא היותו, בעצם, מין "מנגנון הפחדה" – דע לך שאם לא תדאג לכך שחברך לא יבצע עברה, הרי שגם אתה תישא בתוצאות. הפן החיובי מבחינת בעל המדרש הוא יצירת אווירה "אוהדת" לקיום מצוות.[33] ואולם, רעיון זה **איננו עומד** בבסיסו של רעיון הערבות ההדדית שבאיסור העמידה על הדם או במצוות הוכח תוכיח[34] הסמוכה לו. מצוות הוכח תוכיח, כפי שהיא מופיעה בפרק י"ט, מבטאת רעיון אחר לחלוטין. מצווה זו היא חלק בלתי נפרד מהאיסור לשנוא את הרע בלב,

31 ר' מאמרו של הרב נחום רבינוביץ', "כל ישראל ערבים זה בזה", תחומין, י"א (תש"ן), עמ' 41-42: "ניתן לומר שערבות זו מוגדרת בקבוצה של מצוות שכללן הרמב"ם בהלכות דעות, וניסח אותן במניין המצוות בהקדמה למשנה תורה". הרב רבינוביץ' רואה ב"ואהבת לרעך כמוך", באיסור שניאת הרע, ובחיוב הוכחת הרע, ביטוי לערבות ההדדית. הוא כולל גם את איסור הכשלת העיוור בדרך כחלק מהערבות ההדדית. כאמור, לאור החלוקה שעשינו לעיל, אין לראות באיסור הכשלת העיוור איסור הבא בגדרה של קבוצת מצוות הערבות ההדדית המובהקת, היות שהערבות ההדדית היא משנית למעשה המצווה הפסיבי – איסור ההכשלה.

32 בבלי, **סנהדרין**, כ"ז, ע"ב.

33 ר' בהקשר זה להלן את הדיון בסעיף "אי מניעת פשע" שבחוק העונשין הישראלי.

34 ר' לעניין זה דניאל רביב, "כל ישראל ערבים זה בזה", **שמעתין**, 60 (טבת תש"ם), עמ' 109. רביב רואה במצוות הוכח תוכיח בדיוק אותה זרוע של המערכת האמורה לגרום להקאה של עוברי העברות מתוכה. הוא רואה בעניין זה את תפקידה העיקרי של הערבות ההדדית של עם ישראל, שאיננה מבוססת כדבריו על "בסיס מסחרי" – התאגדות למען הכלל וכל פרט בפני עצמו – כי אם נובעת מהיחס המיוחד של עם ישראל לאלוהיו.

והיא מבטאת אפוא רעיון פסיכולוגי.[35] אנחנו אוהבים לבטא אותו בפשטות במלים "לא לשמור דברים בבטן". התוכחה עוזרת להגיע למצב שבו לא יהיו משקעים הדדיים אצל אנשים, כך שהזיקה שהתורה רוצה ליצור ביניהם תוכל להישען על בסיס יציב ומוצק יותר.[36]

קישורה של מצוות הוכח תוכיח לאחריות שכל יהודי לא יעבור עברות ויקיים מצוות,[37] כמו גם זיהוי איסור העמידה על הדם כחובת הצלה וכמקור לדין רודף, "מפספסים" את המסר העיקרי של מצוות אלה והמצוות הסמוכות להן. המסר הוא אנושי – החתירה היא לחברה שבה הפרטים משתדלים להביא לחפיפה בין תמונות העולם השונות שלהם, חברה שבה כל פרט חש קשר בסיסי עמוק לכל פרט אחר, ומבין שהזיקה הנוצרת מטילה עליו אחריות לגורלו ולחייו של כל אדם ואדם.

ג. השומרוני הטוב לעומת "לא תעמוד על דם רעך"

ברצוני להתייחס כעת בקצרה לחובת ההצלה כפי שנתגבשה במסורת הנוצרית, להראות קווי דמיון בין הפרשנות שנתן המדרש למקרא לבין פעולת השומרוני הטוב, וכך לחדד את טענותיי הקודמות. כמו כן, לאור העובדה שהמושגים "פעולת השומרוני הטוב" או "חוק השומרוני הטוב" מצאו את דרכם למרכז המערכת המשפטית והאינטלקטואלית המודרנית, מן הראוי לעמוד על מקורם.

משל השומרוני הטוב מופיע בברית החדשה על ידי לוקס[38] (באופן בלעדי – אצל אף אחד מן השליחים אין סיפור דומה), בפרק י', פסוקים 25-37:

35 דבר זה ניכר גם בדבריו של **ספר החינוך** על מצווה רי"ח – "הוכח תוכיח": "משורשי מצווה זו, לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים, כי כשיחטא איש לאיש ויוכיחנו במסתרים, יתנצל בפניו, ויקבל התנצלותו וישלים עמו, ואם לא יוכיחנו ישטמנו בלבו ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים".

36 יעקב שפירא עמד על ייחודם של הפסוקים שאנו עוסקים בהם, וגם הוא ראה את מצוות הוכח תוכיח כחלק מאותם הפסוקים הדורשים הסתכלות חיובית על הרע. ואולם, שפירא לא הפשיט את מצוות ההוכחה עד לבסיסה ההומני, אלא העדיף לפסוח על שתי הסעיפים בהעניקו משמעות חיובית לתוכחה. מצד אחד, המצווה באה ל"יצירת אווירה של קרבה הדדית מתוך תחושה של מחויבות טבעית", ובאה "לפרוק מתחים שליליים", ומצד שני, מתחים אלה קשורים אצל שפירא באופן אינהרנטי ל"תחושה של חטא", והתוכחה צריכה לבוא מאהבה. כאמור, לדעתי נשוא מצוות התוכחה הוא המוכיח, ולא ניתן לנתקה ממצוות לא תשנא את אחיך בלבבך. עם זאת, אין ספק ששפירא סלל את הדרך, בהסיטו את כובד המשקל של המצווה מתפקודה כשומרת הסף של המערכת הדתית לתפקידה המקורי בעידוד יחסים בין-אנושיים. ר' י' שפירא, "מתפיסה של יחידים להנהגה ציבורית", **אקדמות**, ה' (אלול תשנ"ח) עמ' 87, 94.

37 ר' שם, בעמ' 112.

38 בנוסח זה הסתמכתי על מהדורת Trinitarian Bible Society.

ויקם תלמיד חכם אחד לנסותו ויאמר: מורי, מה עליי לעשות לרשת חיי עולם?
ויאמר אליו: מה כתוב בתורה, איך קראת בה?[39]
ויען ויאמר: ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ובכל מדעך, ולרעך כמוך:
ויאמר אליו: טוב ענית! עשה כן ותחיה:
ויואל להצדיק נפשו ויאמר אל ישוע: ומי הוא רעי?
ויען ישוע ויאמר: איש אחד ירד מירושלים ליריחו ויפול בידי שודדים אשר הפשיטוהו, הכוהו, ויפנו ויעזבו אותו, וכמעט לא נותרה בו נשמה:
ויקר לאיש כהן מקרהו לבוא בדרך ההוא ויראהו, ויט מפניו:
וגם איש לוי נקרה במקום ההוא וייגש ויראהו, ויעבור מעליו:
אך איש שומרוני בלכתו למסעיו ניגש אליו ויראהו, ויכמרו רחמיו:
ויקרב ויחבוש את פצעיו ושמן ויין יצק עליו וירכיבהו על בהמתו, ויביאהו אל המלון ויחש לו לכל מחסוריו:
ולמחרת הוציא שני דינרים וייתן לבעל המלון ויאמר חושה לו לכל מחסוריו וכי תוסיף להוציא עליו אני בשובי אשלמה:
ועתה, מה תאמר, מי משלושה אלה היה רֵע לאיש אשר נפל בידי השודדים?
ויען ויאמר: זה הוא אשר גמל עמו חסד, ויאמר אליו ישוע: לך ועשה גם אתה כמוהו!

פעמיים משתמש הסיפור במודגש בנקודת המבט האישית, הספציפית. ישוע שואל את התלמיד: "מה כתוב בתורה, איך **קראת** בה?" או "מה **אתה** קורא?" – הוא מתעניין בנקודת המבט האישית של התלמיד. וכן בסוף הסיפור שואל ישוע את התלמיד: "ועתה, **מה תאמר**, מי משלושה אלה היה רע?" – גם פה נדרשת חוות דעתו הסובייקטיבית של התלמיד.

שאלתו של התלמיד את ישוע היא: מי הוא רעי? – מי האדם שעלי לאהוב. משל השומרוני הטוב, היינו הסיפור על האדם המוכה, נתפס כתשובה לשאלה זו – האדם המוכה, שהמשל גורם לנו להזדהות אתו כל כך, הוא האדם שאתה צריך לאהוב.

בנקודה זו יש לשים לב לשאלתו של ישוע: "מה תאמר, מי משלושה אלה היה רֵע לאיש אשר נפל בידי השודדים?" – שאלתו של ישוע היא מי מן השלושה (הכהן, הלוי, או השומרוני) השתמש בפעולת האהבה כראוי. כלומר, נקודת ההתייחסות היא האוהב, זה החש והפועל למען חברו. ואולם, הסיפור כולו, עד עתה, התמקד באדם המוכה אשר נפל בידי השודדים. התחכום הספרותי בהסטת נקודת ההתייחסות גורם לכך שהקורא יוכל בעת ובעונה אחת

39 בנוסח הברית החדשה בהוצאת החברה לכתבי הקודש: "מה אתה קורא?". ובמקראה האוקספורדית של הברית החדשה: "What do you read there?".

להזדהות עם המוכה ועם העוזר לו, ולראות את בבואתו בדמויות שניהם.

הסטת נקודת ההתייחסות היא גם בעוכריו של הסיפור. אין ספק שבסיפור יש ביקורת מוסרית על התנהגותם של הכהן והלוי, אך במחשבה שנייה ביקורת זו אינה ברורה די הצורך. דמויות הכהן והלוי שעברו "לצד השני של המדרכה" לא נהירות לנו. עד לשאלתו האחרונה של ישוע אין אנו מזדהים עם אף אחת מהדמויות, למעט כאמור עם זו של המוכה. בשלב שבו הופך ישוע את היוצרות וגורם לנו להסתכל על הדברים מנקודת המבט של השומרוני הטוב, שהיה רֵע למוכה, אנו לא רק "מרוויחים" את ההזדהות עם השומרוני הטוב, אלא גם "מפסידים" את נקודת המבט האחת והיחידה של האירוע. כעת, המחשבה שלנו פתוחה לחשוב על הדברים גם מנקודת מבטם של הכהן והלוי. מדוע הם לא עזרו למוכה? מה הפחיד אותם? האם אנו היינו עוזרים לו היינו במקומם? הרי גם הם בני אדם. בדרך זו מאבד הסיפור מצלילותו המוסרית, ממש כשם שהפרשנות המאוחרת לאיסור העמידה על הדם פועלת לקונקרטיזציה שלו מחד גיסא, ולפירוק הצלילות המוסרית של האיסור מאידך גיסא. באיסור העמידה על הדם מתבטא יותר מכל, בניגוד לפרשנויות מאוחרות שלו, הרצון להביא לזיקות פנימיות בין פרטים בחברה על ידי יצירת נקודת הסתכלות בסיסית אחת על המציאות.

ד. לא תעמוד על דם רעך – אחריות לאחר מבית מדרשו של עמנואל לוינס?

הפילוסופיה האתית של לוינס קשורה קשר בלתי נפרד לתפיסתו האונטולוגית, להנחותיו לגבי מושגי הקדושה והאינסופיות, וכן לתפיסתו ההרמנויטית לגבי כתבי הקודש.

אצל לוינס האונטולוגיה כפופה לאתיקה.[40] אלוהים הוא מעבר לישות, הוא "בעל אחרות הקודמת לכל אחרות אחרת".[41] ההוויה היא סופית, ואילו אלוהים – שהוא אחר לחלוטין – הוא אינסופי. החיבור או הקפיצה מן האונטולוגיה לאתיקה נעשים בנקודה זו. לפי תפיסתו, הטוב הוא מה שנמצא מעבר להוויה, ואלוהים, בהיותו ישות אינסופית, הוא הטוב המושלם בתור "אידאל מוסרי".[42] כך הבין לוינס את המושג "בצלם אלוהים" כהליכה בעקביו של אלוהים, כי אי אפשר לדבר על "דמיון לדבר שהוא אחר לחלוטין".[43] ללכת בעקבות האל משמעותו, בעצם, פנייה אל האחר. והיחס "עם האינסופי [נחווה] מתוך היחס עם האחר

40 ר' ז' לוי, **האחר והאחריות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 64.
41 על הבעייתיות הגדולה של תפיסה זו ר' שם, עמ' 70-71.
42 שם, עמ' 74. ר' בעמ' 76 את חוסר הרלוונטיות של שאלת קיומו של אלוהים לאתיקה של לוינס, ואת הבעייתיות של הנחה זו בעומדה מול הצורך האנושי העמוק בקיומו של האל.
43 שם, עמ' 81.

הסופי".[44] האדם "אינו טוב מרצונו"[45] אבל האחר גורם לאני לצאת מאדישותו, הוא מטריד ומפריע לאני. המודעות שלי לאחר, וכתוצאה מכך גם אחריותי עליו, **נובעת מן האחר**. אחריות זו מוטלת עליי "בלי שאסכים לה".[46] המושג פנים הוא מרכזי למחשבתו של לוינס – פניו של האחר, הפגישה עמו פנים אל פנים, "התיאור החיובי" של פניו[47] הופכים אותי מניה וביה לאחראי כלפיו. בפני האחר, לדעת לוינס, יש התגלות. ההזמנה, החידה, והאחרות בפניו של האחר, דורשות את היענותו של האני. את "אי האדישות" הזאת כלפי הזולת מצעיד לוינס צעד אחד קדימה: לכל אחד יש אחריות אחת נוספת יותר משיש לכל האחרים,[48] היות שכל אדם אחראי גם על האחריות של כל אדם אחר. כלומר, יש כאן חדירה של האחר מצד אחד, והתמסרות של האדם מצד שני. מבחינה אונטולוגית, מדובר בשני "ישים" נפרדים – האדם והאחר – אבל לוינס פונה כאמור מן האונטולוגיה אל האתיקה, האחרונה קודמת לראשונה, ובגדרה, האחר נוגע באדם, מצוקתו איננה נותנת לו מנוח, האחר הופך לאובססיה בשביל האני.

לוינס סבר כי האחר לא מהווה איום על החירות של האדם. אין כאן "כפייה ושעבוד" אלא "צו וציות"[49] – "הפניית מקום לאחר אצל העצמי". בעצם, היכולת להכניס את האחר לתוך האני – האפיון המרכזי של האני – מאפיינת גם דבר שהוא נפרד. גישתו ההרמנויטית מקשרת בין מושג ההתגלות ובין חופש הפרשנות, כי לימוד הטקסט מוביל לאל, ולדעת את האל הוא, כפי שראינו, אהבת הזולת בעיניו של לוינס. כך יוצא כי "ההתגלות התנכ"ית ... היא מלה הבאה מפני האחר ודורשת להישמע מתוך גישה רציונלית ואתית".[50]

לפי לוינס, הטקסט המקראי מסוגל להשמיע את "אותה אמת בזמנים שונים",[51] ומכיל משמעויות אינסופיות, ולכן מזמין את הקורא להשתתף בפרשנותו בדרכו הייחודית – אלו הם השבעים פנים לתורה אליבא דלוינס. בפרשנות הוא רואה התגלות, שכן היא מחייבת את האני להיפתח לאחר.

לאור כל זאת, השאלה שהצבנו בתחילת הפרק היא לכאורה קלה לתשובה – בשלושת הפסוקים שבהם דנו (**ויקרא**, י"ט, ט"ז-י"ח) ניתן לגלות את עקרון האחריות והערבות

44 ר' א' מאיר, "רעיון ההתגלות אצל לוינס", **דעת**, 30 (תשנ"ג) עמ' 41, 45.
45 לוינס בתרגומו של זאב לוי. ר' לוי, לעיל, הערה 40.
46 ר' קתרין שלייה, "ייחוד יהודי ופילוסופיה", **דעת**, 30 (תשנ"ג) עמ' 101, 109.
47 ר' ע' לוינס, **אתיקה והאינסופי**, שיחות עם פיליפ נמו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 73.
48 שם, עמ' 75.
49 אבחנתו של א' מאיר, לעיל הערה 44, עמ' 43.
50 ר' מאיר, שם, עמ' 51.
51 שם.

ההדדית מבית מדרשו של לוינס. ואכן, היו שסברו שפסוקים אלה, ומקורות יהודיים נוספים, "אומרים" את האתיקה של לוינס.[52] לוינס עצמו עמד על מרכזיותו של הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" (אחד משלושת הפסוקים הסמוכים לאיסור העמידה על הדם) לפילוסופיה שלו.[53]

ברצוני להקשות על קביעה פשטנית זו: ראשית, הבעיה המתעוררת כאשר אנו מחברים את הגישה ההרמנויטית, ואת הגישה האתית המטילה אחריות לאחר, בהקשר הספציפי שלנו. ראינו שבאיסור העמידה על הדם הטקסט המקראי פועל באופן ספרותי להטלת זיקה ואחריות בין יהודי ליהודי – הטקסט הספרותי "סוגר" את המרחב הפרשני שלו כדי למקד את תשומת הלב בעקרון הערבות ההדדית הצומח ממנו. בעוד שאצל לוינס עיקרון זה, וההנחה כי יש שבעים פנים לתורה וכי טקסט איננו בעל משמעות אחת אלא אוצר בתוכו מגוון משמעויות, הם שני צדיו של אותה מטבע, הרי שבענייננו הטקסט המקראי פועל בצורה שונה. הוא "סוגר" את מרחב הפרשנויות של הטקסט כדי "לפנות מקום" לעקרון הערבות ההדדית.

איסור העמידה על הדם אכן פורש בדרכים שונות, אך הנקודה המרכזית היא שהטקסט המקראי **דורש** שלא יפתחו אותו לפרשנויות מעבר לתמונה המוצגת בו, ודרישה זו עצמה היא שמביאה להחלה של האחריות בין האני לאחר. באותו אופן פועלת הצורה הספרותית של הטקסט המקראי לאובייקטיביזציה של הסיטואציה כבעלת משמעות אחת, סיפור אחד. עם זאת, אין כאן חדירה של האחר אל האני במונחים אונטולוגיים או אתיים, אבל יש כאן חתירה לנקודת ראייה אחת, לבסיס משותף.

השלב האחרון והדרמטי באתיקה של לוינס – האחריות של האני גם לאחריותו של האחר – גם הוא בעייתי לאור הטקסט המקראי. לכאורה, הפילוסופיה של לוינס בנושא זה היא פניה האתיים של הפרשנות הדתית לפסוקי עקרון הערבות ההדדית המתבטאת במדרש על המלים

52 ר' קתרין שילייה, לעיל, הערה 46, בעמ' 110 – המביאה את המדרש על "וכשלו איש בעוון אחיו" כמקור לתפיסה יהודית של אחריות ה"קודמת לבחירה חופשית, רובצת על" מצפון האדם.

53 עם זאת, יש להדגיש שלוינס עצמו לא ראה חשיבות לשאלה האם אפשר למצוא סימוכין לגישתו האתית במקרא, או האם גישתו מבטאת איזשהו עיקרון יהודי. ר' התבטאותו בריאיון שנתן בשנת 1986. בקשר למושג הפילוסופי "פנים" שבמשנתו אמר: "I didn't find that in a verse. You see, my terminology does not come from the bible. Otherwise it would be the bible to the very end". בקשר לשיטתו האתית אמר: "The bible, including the old testament, is for me a human fact, of the human order and entirely universal. What I have said about ethics' about the universality of the commandment in the face... is valid independently of any religion". See: T. Wright, P. Hughes, A. Ainley, "The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas", R. Bernasconi and D. Wood (eds.), ***The Provocation Of Levinas*** , Routledge 1988, p. 168.

"וכשלו איש באחיו" – כל אדם אחראי למעשיו של חברו וגם יישא בתוצאות של מעשים אלה. בבסיס רעיון דתי זה לא עומדת, כך ניסיתי להראות לעיל, תפיסה של זיקה לאחר, כי אם רצון לבנות אטמוספרה דתית תומכת (או מפחידה). ביקורת דומה ניתן להפנות גם ללוינס – חוסר האיזון וחוסר ההדדיות באחריות לאחר יכולים להיות הסוואה לדרישה טוטלית מהאני גם כשה"אחר" מומר ב"משפחה", "שבט", "עם" או "מדינה". תפיסה כזאת, המשתלבת עם תפיסת החירות של לוינס (הבאה לְאַחַר האחריות המופעלת ללא בחירה), יכולה להביא לתוצאות הרות אסון.[54]

זאת ועוד, בעוד שהאחריות אצל לוינס פועלת מהאני אל האחר ולא להפך (מה שקראנו חוסר ההדדיות), הרי שהטקסט המקראי סבור שהאחריות המוטלת על האדם כלפי חברו נובעת מהאדם ולא מחברו. המקרא מצווה: "לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך ולא תישא עליו חטא" – דבר אל חברך, פנה אליו כדי שאתה לא תשנא אותו. על אף שמדובר פה בדיבור ובפנייה אל האחר, נושא הפעולה ומטרתה הוא האני. התורה ממקדת את רעיון הערבות ההדדית בעיצוב מחשבתו של האני ובאני עצמו. הערבות ההדדית מחייבת מצב של שני סובייקטים לפחות, אך המקרא לא מזהה את מקור האחריות באחר ובדרישה האינסופית שהוא מציג לאני. ההבניה של המערכת החברתית הצודקת נעשית במקרא על ידי הטלת חובה על כל סובייקט. קיום החובה על ידי מספר סובייקטים, יוכל להביא לקישור ולחדירה של סובייקט לסובייקט אחר. כך, ההצלחה של המערכת החברתית המקראית מבוססת בראש ובראשונה על הדדיות. האחריות לאחר מוטלת על האני, וההפעלה התקינה של המערכת דורשת, על פי המקרא, קיום של החובה על ידי כל הסובייקטים. התורה מצווה "ואהבת לרעך כמוך, אני ה'" – אהוב את רעך כפי שאתה אוהב את עצמך, תנועה מהאני אל האני. התוספת "אני ה' " בסיפא של הפסוק, מלמדת אותנו על הטעם לתפיסה זו של התורה. תוספת זו מופיעה 16 פעמים בפרק י"ט, והיא באה, ברובד החיצוני, "לתת תוקף לצווים הנתונים ברובם המכריע למצפונו של הפרט".[55] ואולם, היא בראש ובראשונה מצביעה לנו על תפיסה סוציולוגית (להבדיל מאתית) מסוימת. יש בה רגישות למגבלותיו של האדם, והבניה של מערכת המתאימה למגבלות אלה. רק ליחידים יש באמת אפשרות לפנות לפניו של הזולת, לזהות את האחריות לאחר ולהתמסר לו באופן טוטלי. הסיבות לכך הן בראש ובראשונה כלכליות, אך מצטרפות אליהן סיבות פסיכולוגיות, חברתיות ותרבותיות, וכולן

54 ר' ישעיה ברלין, "שני מושגים של חירות", **ארבע מסות על חירות**, תל-אביב 1987, עמ' 183. וכן ר' רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות רוצח ושמירת הנפש, ז', ח', המובא לעיל בהערה 16. לוינס היה כמובן מודע לסכנה זו, וטען כי "ההמון חי על דמיות ... להיות בהמון איננו להיות למען, זה **להיות עם**, אולי אפילו לא זה: סתם **להיות ב...**" – ר' ז' לוי, **האחר והאחריות**, עמ' 99-100 [ההדגשות מספרו של לוי].

55 ר' אנציקלופדיה **עולם התנ"ך** בפתיחה לויקרא, פרק י"ט.

ביחד הופכות את גישתו האתית של לוינס לאוטופיה. התורה העדיפה להשתמש במנגנון האנוכיות שבאדם[56] לצרכים מוסריים – ואהבת לרעך כמוך – כפי שאתה אוהב את עצמך – תנועה מן האני אל האני – מאשר להציב בפני האדם דרישה שהיא בדרך כלל מעל ומעבר לכוחותיו.

ה. חוק "לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998"[57]
הצהרה שנויה במחלוקת

ספרות ענפה, עשירה ומרתקת, נכתבה במאה שלנו על חובת ההצלה, פניה האתיים, גבולותיה ומידת היקפה, ועל הפיכתה לחובה משפטית הטומנת בחובה אחריות פלילית.[58] החובה המשפטית להציל קיימת כבר למעלה מ130- שנה במדינות הקונטיננט האירופיות וכן במספר מדינות בדרום אמריקה, ואיננה קיימת באופן עקבי (כמעט) במדינות האנגלו-

56 ר' פרשנותו של המלבי"ם לפסוק "ואהבת לרעך כמוך": "כבר העירו המפרשים שאי אפשר לו שיאהב את חברו כאשר אוהב את עצמו שזה דבר שאינו בכוח הנפש. וגם אין לצוות על אהבה או שנאה שאין אדם מושל עליהם ... אלא שירצה לחברו מה שירצה לעצמו". ור' התייחסותו של יהודה נחשוני, הגות לפרשיות התורה על פרשת קדושים, לגבי ניתוחו של המלבי"ם את דעת ר' עקיבא המובאת לעיל, הערה 3. לוינס חולק בפירוש על פרשנות זו, ומעדיף לתרגם את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" ל"ואהבת לרעך – הוא בדיוק עצמך". כלומר, ה"כמוך" לא מתייחס לרעך אלא ל"ואהבת". ר' ז' לוי, לעיל, הערה 40, עמ' 110.

57 ס"ח, 245.

58 J. Feinberg, ***Harm to Others: The Moral Limits of the Law***, Oxford 1984; A. M. Honore, "Law, Morals and Rescue", ***Philosophical Issues of Law***, 1977; Thomas Nagel, ***The Possibility of Altruism***, Oxford 1970; G. Geis, "Sanctioning the Selfish", ***International Review of Victimology***, 1 (1991), 297ff.; J. Burgess, "Bad Samaritanism and the Pedagogical Function of Law", ***Criminal Justice Journal***, 8 (1985), 1; J. Feinberg, "The Moral and Legal Responsibility of the Bad Samaritan", ***Criminal Justice Ethics***, 3 (1984), 56ff.; M. Osbeck, "Bad Samaritanism and the Duty to Render Aid: A Proposal", ***University of Michigan Law Review***, 19 (1986), 315ff.; J. Wenik, "Forcing the Bystander to Get Involved", ***Yale Law Journal***, 94 (1985), 1787ff.; A. D. Woozley, "A Duty to Rescue: Some Thoughts on Criminal Liability", ***Virginia Law Review***, 69 (1983), 1273ff. וכן ר' ע' פרוש, "חוק, מוסר, והשומרוני הטוב", עיון, כ"ז (תשל"ז), עמ' 295; וכן ד' סטטמן, '"לא תעמוד על דם רעך' – מחובת הזהירות ל'חובת השומרוני הטוב'", מחקרי משפט, ט"ו (תשנ"ט), עמ' 89; וכן ר' א' בן-שלמה, "החובה להציל נפשות", **אסיא**, י"ד, א'-ב' (תשנ"ד), עמ' 67.

סכסיות.[59] בין אם הסיבה לגישות שונות אלה היא היסטורית ובין אם היא תרבותית,[60] היא מלמדת אותנו על מורכבותה של הבעיה. נאמר מיד, מטרתנו איננה לערוך דיון משפטי ואתי בחובת ההצלה, אלא לצייר את גבולות הוויכוח בעניין זה. לא נעלה כאן טענות מפורטות, וגם לא את התשובות לאותן טענות. מטרתנו היא לעמוד על קווי המחשבה השוללים את קיומה של חובת הצלה משפטית או מוסרית. נסתפק כאן באמירה כי לכל אחת מהטענות שלהלן ישנה תשובה מבוססת.

הביקורות על חובת ההצלה באו מכמה כיוונים. ראשית, היו שטענו שיש בהטלת חובה כזו פגיעה בזכות האדם לחירות.[61] טענה זו נוסחה בשני אופנים. הראשון: הזכות לחירות משמעותה האפשרות לחיות בעולם שבו חלות עליי כמה שפחות מגבלות.[62] בעוד שחובות שלא לעשות דבר מסוים מגבילות במידה מסוימת, הרי שחובות "עשה" מטילות מגבלות רציניות יותר, ועל כן הן פסולות. בצורתה השנייה, הטענה היא כי עקרון החירות כשלעצמו, הזכות להיות אדון לגופך, שולל את האפשרות כי יטילו עליך חובת עשה. בקשר להפיכת החובה המוסרית להציל לחובה משפטית שבגינה יש סנקציה פלילית נטענו כמה טיעונים. קו מחשבה אחד עושה הבחנה בין פעולות למחדלים. הטיעון הוא דו שלבי. במקרה של מחדל קשה לזהות סיבתיות: המשפט "הוא טבע בגלל שלא זרקת לו חבל" הוא משפט קשה להוכחה.[63] השלב השני הוא: אם אין סיבתיות בין המחדל לבין התממשות הסכנה, הרי שגם לא ניתן להטיל אחריות בגינו. קו מחשבה אחר מצביע על הדין העכשווי כנקודת גבול ברורה

59 בארצות הברית רק ארבע מדינות קיבלו חוקי שומרוני טוב – וורמונט, מינסוטה, רוד איילנד ומסצ'וסטס. ר' את לשון החוק הוורמונטי, שהתקבל ב-1967:
"A person who knows that another is exposed to grave physical harm shall, to the extent that it can be rendered without danger or peril to himself or without interference with important duties owed to others, give reasonable assistance to the exposed person, unless that assistance or care is being provided by others" (Vermont Statutes Ann., tit. 12, para. 519). הקנס המושת על מי שעובר על חוק זה הוא 100 דולר. להיסטוריה חקיקתית של החוק ר': R.L. Evans, ***The Case For Good Samaritan Laws***, Dissertation, University Of Virginia, 1987, p. 8.

60 ר' A.M. Smith, "The duty to rescue and the common law" וכן ר' A. Cadoppi, "The failure to rescue and the continental criminal law", בתוך: M.A. Menlowe & A.M. Smith (eds.), ***The Duty To Rescue (The Jurisprudence Of Aid)***, England 1993, p. 55 and 93.

61 השוואה יפה בין התייחסות היהדות ל"חירות" לבין התייחסות המסורת הליברלית למושג נעשתה על ידי A.C. Besser & K.J. Kaplan, "The good samaritan: Jewish and american legal perspectives", 10, ***Journal Of Law And Religion***, 1993/4, pp. 193-194.

62 בלשונו של ישעיה ברלין: "החירות השלילית". ר' ברלין, לעיל, הערה 54, עמ' 174.

63 לבעיית סיבתיות זו ר': H.L.A. Hart & A.M. Honore, ***Causation In The Law***, Oxford 1985; R. Epstein, "A theory of strict liability", 2, ***Journal Of Legal Studies***, 1973, p. 151.

שבלעדיה נהיה חייבים להכיר בחובה להציל שאיננה מוגבלת כלל – טיעון המדרון החלקלק. כך, אם רואים את ההצלה כהענקת טובת הנאה לנמצא בסכנה, הרי שבאמת קשה לשרטט את גבולות חובה זו – אנו צריכים תמיד לעשות מאמצים בלתי נלאים על מנת לעזור לאנשים.[64] הדין העכשווי במדינות האנגלו-סכסיות (וגם בישראל) מטיל חובת הצלה רק כשקיימת זיקה בין הנמצא בסכנה לבין המציל. זיקה זו יכולה להתבסס על קשרי משפחה, קשר חוזי (רב חובל לנוסעים, למשל), זיקת מקצוע (מציל בברכה, למשל), קשר בין מזיק לבין ניזוק. בהיעדר זיקה זו, לא מטיל הדין חובה להציל. הדין הישראלי מטיל חובת הצלה כללית במקרה אחד: נהג הנוהג בדרך ורואה פצוע – חייב לעצור ולהושיט לו עזרה.[65] חובה זו חלה רק על נהגים הנוסעים בכביש ולא על כל אדם שעובר בדרך. לבד מחובת הצלה כללית זו, תוטל חובת הצלה רק בגין זיקה ברורה בין האדם הנמצא בסכנה לבין המציל. לבסוף, יש כאלה הטוענים כי חוק כזה לא ירתיע אנשים מלהיות אדישים כלפי אנשים בצרה. מעבר לשאלה העובדתית, עומדת שאלה נורמטיבית: הלגיטימיות של אכיפת המוסר על ידי החוק. את גבולותיו של הוויכוח בגדרה של שאלה זו, קבעו במידה רבה הלורד דבלין ופרופ' הארט.[66] השאלות הרלוונטיות בוויכוח זה הן האם קיומו של איסור

64 לעניין זה ר' שאלה שהגיעה למהרש"ם לגבי עני שאין לו כסף שנסתפק אם צריך להציל את חברו מסכנת נפשות על ידי כספו. המהרש"ם דן בסוגיה מנקודת המבט של "ואהבת לרעך כמוך". טענתו היא שאם אתה צריך לאהוב את חברך כנפשך, הרי שזה מחייב אותך להוציא כל סכום שהיית מוציא על מנת להציל את עצמך כדי להציל את חברך. כיוון שהיית מוציא את כל כספך על מנת להציל את עצמך, אתה חייב להציל את חברך, ואפילו להכניס את עצמך בספק סכנה על מנת להצילו. ר' הראיות שהוא מביא שם – שו"ת מהרש"ם, חלק ה', סימן נ"ד, ד"ה "כדבר מה".

65 ר' תקנה 146 לתקנות התעבורה, התשכ"א – 1961. כותרת התקנה היא "**חובת עזרה מצד נוהגי כלי רכב**", ולשונה: "(א) נוהג רכב העובר במקום תאונת דרכים שבו נמצא נפגע, ייעצר ולא ימשיך בנסיעתו עד שעשה כל שביכולתו כדי להגיש כל עזרה הדרושה לנפגע או כדי לבוא לעזרתו בהתאם לתקנה 144 (א)(2)".

66 בשנת 1954 מונתה באנגליה ועדת וולפנדן על מנת לבדוק את המצב המשפטי לגבי עברות של זנות והומוסקסואליות. בשנת 1957 היא המליצה לבטל את האיסור הפלילי על הומוסקסואליות בין בוגרים מסכימים ברשות הפרט. הלורד דבלין יצא נחרצות נגד קביעה זו. הוא טען כי לחברה קיימת תמיד זכות להגביל את חירות הפרט של אזרחיה על מנת לאכוף את המוסר הנוהג (הלורד דבלין הגדיר את "המוסר הנוהג" כערכים וכהשקפות אשר בידי האדם הסביר). היא לא חייבת לעשות זאת, אך היא יכולה לעשות זאת על מנת למנוע התפוררות של החברה מבפנים, כאשר השלד המוסרי שלה מתפרק. פרופ' הארט התנגד לטענתו של דבלין. אמנם, גם הוא סבר שיכולה להיות סיטואציה של אכיפת מוסר בידי החברה, אך הוא טען כי חירות הפרט מצדיקה שהגבלתה תיעשה תמיד מנימוקים טובים. רק כאשר נגרם נזק לחברה היא יכולה להגביל את חירות אזרחיה, ופגיעה ברגשות הציבור איננה, לדעת הארט, נזק. ר' הל"א הארט, **חוק, חירות ומוסר**, תל-אביב 1981, עמ' 34. ר' גם ר' גביזון, "אכיפת המוסר ומעמדו של עקרון החירות", **עיון**, כ"ז (תשל"ז), עמ' 274, והמובאות הרבות שם.

פלילי יש לו השפעה על הדעות בחברה לגבי אותו מעשה, האם לחירותו של אדם יש עדיפות על זכותה של החברה לשמור על עצמה מהתפוררות מוסרית, או שמא האחרונה עומדת לחברה תמיד ומאפשרת לה התערבות בחיי היחיד. ולבסוף, האם על החברה להתערב בחיי הפרט רק כאשר נגרם נזק לציבור, מהי הגדרתו של נזק כזה, והאם פגיעה ברגשות הציבור כלולה בתוכה.

לעומת חובת הצלה משפטית, שהיא נדירה במדינות האנגלו-סכסיות, הרי שחוקים המטילים חובה לדווח על פשעים נפוצים ביותר. בישראל, סעיף 262 לחוק העונשין, שכותרתו "אי מניעת פשע", מטיל חובה כזאת:

> מי שידע כי פלוני זומם לעשות מעשה פשע[67] ולא נקט כל האמצעים הסבירים למנוע את עשייתו או את השלמתו, דינו מאסר שנתיים.

סעיף זה כמעט שלא היווה עילה להגשת כתב אישום נגד אדם כלשהו, והוא הפך להיות בעצם אות מתה. סעיף 262, אם להשתמש בקווי המחשבה שהתווינו בפרק הראשון, מקביל יותר לעקרון הערבות ההדדית המגולם במדרש "וכשלו איש באחיו", מאשר לעקרון הערבות ההדדית העולה מתוך איסור העמידה על הדם. הוא יוצר מסגרת תומכת לאי ביצוע פשעים, ולא מעלה על נס עיקרון מוסרי כלשהו.[68]

67 חובת הדיווח חלה רק על עברות שסיווגן בחוק העונשין הוא פשע ולא חטא או עוון. סיווג זה הוא על פי העונש הצפוי בגין העברה. ר' סעיף 24 לחוק העונשין התשל"ז – 1977: "(1) פשע – עברה שנקבע לה עונש חמור ממאסר לתקופה של שלוש שנים. (2) עוון – עברה שנקבע לה עונש מאסר לתקופה העולה על שלושה חודשים ושאינה עולה על שלוש שנים. ואם העונש הוא קנס בלבד – קנס העולה על שיעור הקנס שניתן להטיל בשל עברה שעונשה הוא קנס שלא נקבע לו סכום. (3) חטא – עברה שנקבע לה עונש מאסר לתקופה שאינה עולה על שלושה חודשים, ואם העונש הוא קנס בלבד – קנס שאינו עולה על שיעור הקנס שניתן להטיל בשל עברה שעונשה הוא קנס שלא נקבע לו סכום.

68 מספר הפעמים בהם עשו שימוש בסעיף 262 הוא מועט. בדרך כלל האישום באי מניעת פשע היה של בן מיעוטים. מרגלית הר-שפי היתה היהודייה הראשונה שהואשמה והורשעה באי מניעת פשע כאישום עצמאי. ההסבר להבדל זה בין יהודים לבין ערבים בנוגע לאי מניעת פשעים, והאשמתה של מרגלית הר-שפי, קשור לדעתי בצירוף של שלושה גורמים. שני הגורמים הראשונים הם כלליים. ראשית, מספר האנשים שלא מדווחים על פשעים לפני ביצועם, ואינם קשורים לפשע כמתכננים, כמסייעים או כמבצעים בצוותא, הוא קטן. שנית, כפי שראינו, יש בעייתיות בהטלת מצוות עשה על אנשים במדינה ליברלית. ושלישית, האשמת בני המיעוטים בעברת אי מניעת פשע קלה יותר לרשויות החוק, המשטרה ומערכת המשפט, שכן מדובר באדם אשר איננו נתפס כחלק מהמערכת החברתית במדינת ישראל. התפיסה של ערבים המעורבים בעברות, ובייחוד ערבים שהיו קשורים בעברות ביטחוניות נגד המדינה, כאנשים אשר אינם "חלק" מן המערכת, הופכת את האשמתם באי מניעת פשע קלה יותר. מרגלית הר-שפי הואשמה באי מניעת פשע (מעבר ל"היסטריה" הכללית של רשויות החוק לאחר הרצח) היות שהמעורבים ברצח ראש הממשלה לא נתפסו כחלק מהמערכת החברתית. הם עשו דין לעצמם, ושאבו

בשנת 1995 הגיש חה"כ חנן פורת הצעת חוק פרטית ששמה "הצעת חוק העונשין (תיקון מס' 47) (לא תעמוד על דם רעך), התשנ"ה – 1995".[69] הצעת החוק היתה בת סעיף אחד. סעיף זה, על פי ההצעה, יוסף לחוק העונשין לאחר סעיף 344 (כסעיף 344א). הסעיף בהצעת החוק קבע:

> 344א. (א) הנמנע מלהושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו במצוקה עקב אירוע פתאומי שהעמיד בסכנה חמורה ומידית את חייו, שלמות גופו או בריאותו, כאשר היה לאל ידו להושיט את העזרה הנחוצה בעצמו מבלי להסתכן או לסכן את זולתו, או להודיע לרשויות, או להזעיק אדם אחר לשם מתן העזרה, דינו – מאסר שישה חודשים. לעניין סעיף זה, "רשויות" – המשטרה, מגן דוד אדום או שירות כבאות, לפי העניין.
>
> (ב) לא יוגש כתב אישום לפי סעיף זה אלא באישור פרקליט מחוז.

הצעת החוק הועברה לוועדת חוקה חוק ומשפט ב-20 במרס 1995.

הסימן בחוק העונשין שבו רצה חנן פורת לשבץ החוק הוא סימן ד': סיכון החיים והבריאות, אחד משמונה סימנים שבפרק י', שעניינו "פגיעות בגוף". מעניין שסימן ג', שעניינו "אחריות לשלום אדם", לא היה עדיפותו הראשונה של פורת, כך שנוצר מהלך דומה למהלך שנוצר אצל הרמב"ם בהכללתו את איסור העמידה על הדם בהלכות רוצח ולא בהלכות שמירת נפש. סעיף 344 שאליו הצמיד חנן פורת את התיקון מדבר על "סיכון דרכים ונתיבי שיט". מן הסתם קישר פורת את העניינים בצורה אסוציאטיבית – מן המְסכן את הדרך אל הנקלע לסכנה, ואל החובה להציל את הנקלע לסכנה.

החוק, כפי שנתקבל בשנת תשנ"ח (22.6.98), איננו תיקון לחוק העונשין כי אם חוק עצמאי. הוא התקבל בנוכחות 22 חברי כנסת. 17 מהם תמכו בו (וכן תמכו לקבל אותו בשם שהתקבל – "לא תעמוד על דם רעך"), וחמישה חברי כנסת התנגדו לקבלת החוק. החוק הוא בעל שישה סעיפים. סעיף 1 של החוק הוא עיקר החוק, והוא קובע:

> חובה על אדם להושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו, עקב אירוע פתאומי, בסכנה חמורה ומידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לאל ידו להושיט את העזרה, מבלי להסתכן או לסכן את זולתו.
>
> המודיע לרשויות או המזעיק אדם אחר היכול להושיט את העזרה הנדרשת, יראוהו כמי שהושיט עזרה לעניין חוק זה. בסעיף זה, "רשויות" – משטרת ישראל, מגן דוד אדום

את כוחם ממערכת ערכית אלטרנטיבית. עובדה זו הקלה מאוד על רשויות החוק בהגשת כתב אישום לפי סעיף נשכח זה.

69 ר' ה"ח התשנ"ה 2398, עמ' 456.

ושירות הכבאות.

סעיף 4, שכותרתו "עונשין", קובע:

העובר על הוראות סעיף 1 לחוק זה, דינו – קנס.

שלושה הבדלים עיקריים ניתן לראות בין הצעת החוק ובין החוק כפי שנתקבל בכנסת: 1) הצעת החוק היתה תיקון לחוק העונשין, ואילו החוק הוא חוק עצמאי. 2) עונש המאסר הפך לתשלום קנס שגובהו לא נקבע בחוק. 3) החוק, כפי שנתקבל, מתייחס לנושא שיפויו של המציל. תחילה נתייחס להבדל אחרון זה. סעיף 5 ל"חוק עשיית עושר ולא במשפט, התשל"ט – 1979" קובע:

> מי שעשה בתום לב ובסבירות פעולה לשמירה על חייו, שלמות גופו, בריאותו, כבודו או רכושו של אדם אחר, בלי שהיה חייב לכך כלפיו, והוציא או התחייב להוציא הוצאות בקשר לכך, חייב הזוכה לשפותו על הוצאותיו הסבירות...[70]

המחוקק היה מוטרד, אם כן, מהעובדה ש"חוק לא תעמוד על דם רעך" יוציא את המציל מגדרו של חוק עשיית עושר, היות שהוא היה "חייב לכך כלפיו" מכוח "חוק לא תעמוד על דם רעך". החוק, בסעיף 2, קובע כי הוראות הסעיף בחוק עשיית עושר יחולו גם כאשר הפעולה היתה מכוח חוק "לא תעמוד על דם רעך". הפיכת הצעת החוק מתיקון לחוק העונשין לחוק עצמאי, והמרת עונש המאסר בקנס לא מוגדר בלבד, משתלבים, כפי שנראה להלן, במגמה של יוזם החוק, חנן פורת, להופכו למסמך דקלרטיבי במהותו ולא להוראת חוק המשנה את המצב המשפטי הקיים.

נעמוד תחילה על מטרת החוק כפי שראה אותה חנן פורת, יוזמו של החוק:

> ...נקודת המוצא היא, שהחובה איננה נובעת רק כתוצאה מזה שאני חייב לפלוני אלמוני משהו, אלא היא חובה שנובעת מעצם היותי אדם. הייתי אומר זאת במובן דתי – במובן שאני חי ואני לא יכול לעמוד במצב בו אני רואה את חברי טובע בנהר ואינני מושיט לו עזרה. החובה הזו איננה פועל יוצא מכך שאני חייב כלפיו בדיני נזיקין או שגרמתי לו איזשהו נזק, אלא פועל יוצא של איזשהו יסוד מוסרי אנושי ואלמנטרי שבא לידי ביטוי ב"לא תעמוד על דם רעך" ... אתה רואה אירוע, ופה יש אדם שעומד בפני סכנת נפשות, אתה מתעלם ואתה כאילו הופך להיות לא אנושי... (**ישיבת ועדת חוקה, חוק ומשפט** מיום ה-10 בדצמבר 1997, פרוטוקול מס' 129 של הוועדה מהכנסת ה-14, עמ' 16).

החוק הזה, בניסוחו, בטרמינולוגיה שלו, נסמך על הפסוק בתורה בפרשת השבוע

70 ס"ח, 924.

> שקראנו רק השבת: "לא תלך רכיל בעמך, לא תעמוד על דם רעך, אני ה'. לא תשנא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך ולא תישא עליו חטא. לא תיקום ולא תיטור את בני עמך, ואהבת לרעך כמוך אני ה' ".
>
> **החריג** [הדגשה שלי] בצווים המוסריים הללו, שבדרך כלל הם לא עניין לחקיקה אלא עניין לתביעה מוסרית, הוא "לא תעמוד על דם רעך". מעבר לצורך הכללי בהושטת עזרה, שהיא עניין וולונטרי, כאן מדובר על מקרה שהאדם רואה, והתורה שבעל פה מתרגמת את זה לדברים מאוד קונקרטיים" (**ישיבת ועדת חוקה, חוק ומשפט** מיום ה-6 במאי 1998, פרוטוקול מס' 181 של הוועדה מהכנסת ה-14, עמ' 2).

אין ספק שבבסיס החוק עומד הערך של חיי אדם וכבוד האדם.[71] לדעת חנן פורת, החובה להציל לא נובעת מזיקה כלשהי המתקיימת בין האדם הנמצא בסכנה לבין עובר האורח, אלא מתחושה בסיסית שלא ניתן לעמוד מנגד כאשר חיי אדם נמצאים בסכנה. תחושה זו, הגוררת חובה, שקשה לחנן פורת לשים את האצבע עליה, היא חריגה, לדעתו, בנוף המקראי שבו היא מצויה. פורת גם עמד על כך שהחובה פה היא אישית, ונובעת מן האדם ולא מן האחר. אלא שלא רק שהוא אינו מזהה מאחורי קבוצת הפסוקים הנבחרת את עקרון האחריות והערבות ההדדית, אלא ניתן למצוא בדבריו, ובדברי נחום רקובר, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה בתחום המשפט העברי, את חותם ההלכה המקשרת את הנושא להלכות רוצח ודין רודף. להצעת היועץ המשפטי של הוועדה, שלמה שׂהם, להוסיף לחוק את הסייג שהעזרה לנמצא בסכנה תהיה "מבלי לסכן את זולתו", הגיב פרופ' נחום רקובר:

> כאן ישנה בעיה, כי כאשר יש מישהו שעל פניו הוא התוקף, כי אז הסייג הזה לא צריך להיכתב. אם אדם תוקף, ואני כדי להציל את מי שנתון בסכנה, ואין לי ברירה אלא לתקוף את התוקף...[72]

71 ר' גם את דעתו של בנימין אלון לעניין זה: "אני רוצה לחזק את העיקרון שהעלה כאן חבר הכנסת פורת. אני חושב, שתרומת החוק הזה היא בכך שאנו קובעים פה איזושהי קטגוריה: למדינת ישראל – כמו הפתיחה שאתה אמרת מהצד של כבוד האדם – יש את ערכיה כמדינה יהודית ודמוקרטית. כמדינה יהודית, יש משמעות לתפיסת כבוד האדם, שהדבר הוא קטגורי, ואולי הייתי אומר אבסולוטי ... אני חושב, שחשוב שייקבע ברמה הדקלרטיבית, ולא רק הדקלרטיבית, שכמו שיש לאדם זכויות יסוד מתוקף היות עניין כבוד האדם חשוב לנו, יש לו גם חובות יסוד מתוקף העניין הזה" (**פרוטוקול ועדת חוקה, חוק ומשפט** מיום ה-10 לדצמבר 1997, עמ' 18).

72 ור' הערתו של פרופ' נ' רקובר בפתיחה לספרו **מסירות נפש – הקרבת היחיד למען הרבים**, ירושלים תש"ס, עמ' 19: "תמורה חשובה בדיני הצלה התחוללה במשפט מדינת ישראל, בחוק חדש המיוסד על המקורות היהודיים. בשנה החולפת, חוקקה הכנסת את 'חוק לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998', ובו נקבעה חובה חוקית להציל אדם הנתון בסכנה. אף שהחוק קובע את החובה הבסיסית להציל נפש,

והמשיך חנן פורת:

> מה שנקרא: "הבא להרגך השכם להורגו" ... יש פה סוגיה מרתקת מאוד, גם בדיני העונשין וגם בהלכה היהודית. החוק הזה ללא ספק עוסק בשאלת חובת ההצלה. זה הנושא העומד על הפרק. בהיבט של סיכון זולתו, שעליו אתה מדבר, כמו שאתה רואה מישהו שרודף אחרי חברו להורגו, או אפילו אחרי נערה בניסיון לאונסה, הנימוק מוכרח להיות משולב בעניין של ההיבט שהתוקף עושה מעשה רע ... אנחנו עוסקים פה רק באותו היבט שקשור להצלה, ולא להיבט שכורך בתוכו את השילוב של ההצלה עם המניעה של הפשע, ולכן הביטוי "מבלי להסתכן ולסכן את זולתו" בקונטקסט הזה הוא בסדר גמור.

מגיב פרופ' רקובר:

> אנחנו צריכים להיות ערים שבמקרה הזה הוא מסיר את החובה להציל ... אם יש אדם רודף, ואני כדי להציל את הנרדף צריך לעשות פעולה.

קטעים אלה חושפים את הבעייתיות הקונספטואלית שיש בהפרדה של חובת ההצלה מהדינים שנקשרו אליה במשפט העברי. חנן פורת, יוזם החוק, ובנימין אלון, חבר הוועדה, שניהם דתיים, רואים בחוק בראש ובראשונה הצהרה.[73] חנן פורת עמד באופן עקבי על כך שההיבט העונשי ונושא השיפוי של המציל הם משניים לערך המוסרי וההצהרתי הגלום בחוק. הבעיה היא שמשאנו באים לעמוד על טיבה של אותה הצהרה, מנקודת ראות דתית, אנו מגלים את הלבוש הקונקרטי שלה בלבד – הצל חיי אדם הנמצא בסכנה מול עיניך. זוהי הצהרה מוסרית חשובה, אך ניסוחה הקונקרטי הוא בעייתי במצב שבו יש תפיסות ערכיות מתחרות. הקישור הבלתי ניתן להפרדה של איסור העמידה על הדם להלכות רוצח ולדין רודף, הופך את הדברים למסובכים הרבה יותר. דין רודף הוא הדוגמה הטובה ביותר בימינו לתפיסות מציאות שונות ומתנגשות. ההווא אמינא להוצאת דין רודף נובעת מהאמונה

וכן כי חובה זו אינה קיימת אם ההצלה תסכן את המציל, הוא אינו נותן תשובה לשאלות הרבות הכרוכות בסוגיה זו".

73 לעניין זה ר' דבריה של יהודית קרפ, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, בהתייחסות להפיכת החוק לעצמאי ולא כחלק מחוק העונשין: "אם אנחנו מקבלים את זה בחוק העונשין, זה מדגיש את היסוד העונשי של הדבר, ואני לא חושבת שזאת הכוונה. הכוונה היא לקבע בחוק חובה, נורמה שהיא יותר מוסרית, חינוכית, ערכית ... אני חושבת שהפנים לכיוון של חוק שעומד בפני עצמו הן פנים יפות" (פרוטוקול ועדת חוקה מיום ה-6 במאי 1998, עמ' 7).

שמרחפת סכנה קיומית על עם ישראל.[74] זו היתה, במידה זו או אחרת, עם דין רודף או בלעדיו, המחשבה של חלקים גדולים של הציבור הדתי במדינת ישראל – ממשלת רבין מהווה סכנה קיומית למדינת ישראל וליהודים החיים בה. לעומת זאת, היה ציבור שלם שתפיסתו את המציאות היתה שונה. רבין, לדעת אותו ציבור, חיזק את ביטחון המדינה. חנן פורת ניסה להימלט מ"מוקש" זה על ידי הכוונת החוק למקרי הצלה בלבד. הטענה שלנו היא **במישור ההבנה והתפיסה** של החוק בעיניים דתיות. האיסור לעמוד על הדם לא משמש כבסיס לערבות הדדית וליצירת זיקה בין אנשים, אלא כחובה דתית להציל את הנמצא בסכנה, שפיתוחה המאוחר מעלה אותה מרמת הפרט לרמת הלאום, שכן החובה המוסרית הגדולה ביותר היא להציל את עם ישראל מסכנה. הנה כי כן, הפך העיקרון האנושי הבסיסי הזה למכשיר – מעיקרון אוניברסלי לעיקרון פרטיקולרי. בפתיחת ישיבת הוועדה מיום 10.12.97 אמר פרופ' רקובר:

> זו חובה [שלא לעמוד על דם הרע] שאנו הרבינו להזכירה גם בהקשר לשואה וגם בהקשרים אחרים – החובה שלא לעמוד באפס מעשה מול סכנה ליחיד **או לרבים** [הדגשה שלי].

שורות אחרונות אלה מצביעות על חשיבות שמו של החוק. הוא המעלה באוב את ההקשרים השונים של החובה שלא לעמוד על הדם. נושא זה זכה גם הוא להתייחסות בוועדה (הדברים מובאים לא כדו-שיח של תשובה לשאלה אלא כלקט):

> **חגי מרום**: החוק מתחיל בשם. ואני מבקש להתחיל מהשם. אני לא רואה למה צריך לקבוע שם כזה בכלל. זה תיקון לחוק העונשין [הצעת חוק העונשין (תיקון מס' 47) (לא תעמוד על דם רעך), התשנ"ה – 1995], או אם אתה רוצה לפקודת הנזיקין.
>
> **חנן פורת**: מעבר לאתוס המוסרי היהודי שיש בשם הזה, ושאני חושב שהוא חשוב...
>
> **בנימין אלון**: דרכה של החקיקה הישראלית היתה להטמיע, ברמה הדקלרטיבית לפחות, מושגי יסוד של המשפט העברי בסגנון, דווקא מבחינת השם.
>
> **חגי מרום**: אנחנו לא בתוך המשפט העברי, אלא אנחנו בתוך קודקס אזרחי ... אנחנו לא יכולים להכניס כאן סיסמאות, שיש להן תוקף מוסרי כבד ורציני.
>
> **דוד (דדי) צוקר**: אנחנו מציעים שהחוק ייקרא "חוק חובת הצלה והושטת עזרה".
>
> **יוסי ביילין**: אנחנו נגד כל החוק הזה מעיקרו. אין פה מלה אחת שאני יכול להסכים

74 ר' את מכתבם של כמה מרבני יש"ע, הרב דב ליאור ואחרים, "מה דינה של הממשלה הרעה הזו?", ד' אריאלי-הורוביץ (עורכת), **דת ומדינה בישראל**, ירושלים 1996, עמ' 120-130, בהשוואה לדברי הרב יעקב אריאל, "גדרי 'רודף'", שם, עמ' 136-137.

אתה. אני חושב שהפיכת הדבר הזה לחוק היא טעות ממדרגה ראשונה. החוק הבא יהיה "ואהבת לרעך כמוך". לכן אתנגד כאן לכל דבר.

חגי מירום: חוק העונשין קובע מה ייעשה עם אדם חדל. אנחנו ביובל שנות המדינה, מישהו מכם יכול לספר לנו על מקרה שישב אדם על כיסא נוח כשמולו אדם טובע?

דוד (דדי) צוקר: אין פה מכה חברתית בנוסח האמריקני, שחייב באופן דחוף חקיקה בחוק. המציאות הישראלית היא לא בדיוק שאדם לאדם זאב במקרים האלה של נסיבות קריטיות.

חגי מרום: העיקרון של "לא תעמוד על דם רעך" הוא יותר חזק מהוראת חוק, וכך אתה מחליש את העיקרון הזה" (**ישיבת ועדת חוקה, חוק ומשפט** מיום ה-6 במאי 1998, עמ' 6-12).

בפתחה של הישיבה מיום ה-9 ביוני 1998 אמר יושב ראש הוועדה חנן פורת:

הערות שהושמעו בפעם הקודמת נגעו גם לשמו של החוק. נדמה לי שזה היה חה"כ חגי מרום, שאמר שאולי רצוי להשאיר את שם החוק רק במובן של תיקון לחוק העונשין. חשבנו על כך, וזאת גם היתה עמדתו של משרד המשפטים, שראוי לתת לחוק את השם שלו עם המשמעות הציבורית הדקלרטיבית והלימודית של השם הזה.

בקריאה שנייה ושלישית בכנסת הבהיר שוב חנן פורת כי החוק מדבר במקרה ספציפי של סכנת חיים שנשקפת לאדם מול עיניו של אדם אחר, ובנימין אלון טרח להדגיש:

החוק הוא חשוב בשני דברים. הוא חשוב קודם כל בכך שהוא קובע, שהחברה בישראל, שמתבטאת על ידי חקיקה בחוק האזרחי, לוקחת את הפסוק מספר ויקרא, פרק י"ט, ומבינה שהעיקרון של "לא תעמוד על דם רעך" איננו רק עיקרון מוסרי תורני, אלא החברה בישראל לא מוכנה שאדם יסתובב בשוק מחנה יהודה – וזה דבר שקרה – שותת דם רחובות שלמים, ימות מאבדן דם, ויראו אותו הרבה מאוד אנשים ואיש לא יטרח להרים טלפון ולצלצל למד"א. החברה בישראל, באמצעות החקיקה, אומרת: קיבלנו מהמשפט העברי, מהתורה הקדושה, פסוק, ואנחנו מאמצים זאת...

חברי הכנסת החילוניים מיקדו את ביקורתם על החוק בטענות מתוך הוויכוח על החירות ועל אכיפת המוסר, וכן בטענות על יעילות החוק ותוצאות הפיכת החובה לפלילית. יוסי ביילין מתנגד לכל חוק אשר יאכוף מוסר, חגי מרום מוטרד מההשפעה השלילית של החוק אם העזרה שתינתן תהיה מכוח החוק ולא מתוך עמדה מוסרית ברורה.

ואולם, הקונטקסט של הוויכוח שלהם הוא לא רק במסגרת אכיפת המוסר על החברה בנוסח ויכוח הארט-דבלין, כי אם במסגרת הוויכוח האם לגיטימי להשתמש במנגנון הפוליטי על

מנת לחוקק חוקים "דתיים", וזאת, למרות שמטרתו המוצהרת של חנן פורת, יוזם החוק, איננה דתית כלל. חברי הכנסת החילוניים עוצמים את עיניהם מלראות את הפוטנציאל האנושי הטמון בחוק. הרי ניתן להבין את החוק גם במסגרת המסורת האנגלו-סכסית, שחייבה זיקה בין הנמצא בסכנה לבין המציל על מנת שתתקיים חובת הצלה. החוק הוא שיוצר זיקה זו – הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" מייצג בראש ובראשונה מתיחת קווים בין כל פרט ופרט בחברה, יצירת זיקה ביניהם, והטלת אחריות על כל פרט בחברה למשנהו. ניתן לראות את החוק, אם כן, במסגרת המסורת המשפטית הקיימת, תוך שינוי גישה כלפי הפרטים בחברה – זו, כפי שאמרנו, מטרתו העיקרית של החוק המקראי. חברי הכנסת החילוניים לא עמדו על פוטנציאל זה. חברי הכנסת הדתיים גם הם לא מממשים את צו החוק. הם רואים את עיקר החוק בשמירה על ערך חיי אדם. הם עוצמים עיניהם מלראות שעיקר החוק הוא תחושת האחריות ההדדית העומדת בבסיסו.

משמעותו החינוכית היא בראש ובראשונה בכך שיש משהו משותף בין כל פרט ופרט, שאיננו איים אנושיים, שיש קשר בסיסי עמוק בין כל אדם ואדם. כך מקועקעת מטרתו העיקרית של החוק – יצירה או הצבעה על זיקה הדדית בין בני אדם. זאת ועוד, לא נלמד הלקח העיקרי שמועבר על ידי החוק המקראי – אחריות הדדית תיתכן רק על ידי יצירת בסיס משותף אחד לפחות, נקודת הסתכלות משותפת אחת – זו נעדרת לחלוטין משיח דתיים וחילוניים על החוק עצמו. הצהרתו של בנימין אלון היא הפוכה לחכמה הגלומה בחוק המקראי עצמו. הדגשתו את אימוץ הפסוק המקראי על ידי החברה בישראל בקבלת החוק, מבטלת כל אפשרות להגעה לנקודת הסכמה אחת. לא מדובר פה ברטוריקה בלבד. דבריו חושפים השקפה שלפיה על כתפיו, כחבר כנסת, רובצת אחריות להטמיע את מושגי המשפט העברי לתוך החקיקה הישראלית. בקבלת החוק "רשם" אלון, מבחינתו, "ניצחון נוסף". איסור העמידה על הדם מלמד אותנו כי השקפה כזו שוללת הרגשת אחריות וערבות הדדית בין פרטים בחברה, היות והיא יוצרת שתי נקודות התייחסות מקבילות שלא תיפגשנה לעולם. אלון רואה את חברי הכנסת החילוניים "פנים מול פנים", אלא שכיוון הליכתו איננו לקראת הפנים הניבטות אליו.

ו. סיכום

כתיבה על ערבות הדדית ואחריות כלפי האחר יש בה, כמו כל כתיבה אינטלקטואלית, תנועה מן הפנים חוצה – הוצאת הרעיונות והגשמתם במלים. ריחוק זה מאפשר לכותב להתפעל מרעיונותיו הוא. ואולם, כתיבה על זיקות אנושיות ואחריות לאחר, יש בה גם תנועה חוזרת – מן החוץ פנימה. גם התפעלות עצמית אין כאן, שכן אחריות לאחר קשורה באופן טבעי

גם לענווה ולחוסר יהירות. זיהוי העצב, הסבל, ולהבדיל, האושר והשמחה בפניו של הזולת, דורש רגישות ואי יהירות. גם חקיקת חוק שמהותו היא אחריות לאחר יש בה מהלך דומה. דווקא בחקיקת חוק כזה נדרשת רגישות יתרה.

האם הגותו של לוינס היא אוטופיה? כנראה שכן. נוצרת פה תנועה ידועה. היחידים, שבדרך כלל יכולים להיענות לחובה המוסרית שמציג האחר או לחוש רגשי אשמה בשל אדישותם, הם אלה שטרדות היום יום עומסות עליהם בצורה פחותה, כך שיש להם אפשרות להבחין ב"פנים" הסובבות אותם. אם הם נענים לחובה המזדקרת מפניהם של ה"אחרים", הם מאבדים את אמינותם בעיניהם של ה"אחרים" – ההתמסרות והנדיבות שהם מגלים לא מובנת ל"אחרים" בשום שפה שהם יודעים לדבר. אם הם אדישים כלפיהם – הם הופכים להיות הגורם המדכא, השולט והעוין, בחייהם של ה"אחרים".

לוינס היה כמובן דוחה זאת מכל וכל. החובה והאחריות המוטלות על האני, הנובעות מן האחר, מוטלות על כל אחד ללא קשר למצבו הכלכלי וללא שום דרישת הדדיות. לוינס איננו מתייחס להיבטים הסוציולוגיים של משנתו. נראה לי, לעומת זאת, שהתורה כן התייחסה להיבטים אלה. דרישתה המוסרית היתה אחריות לאחר הנובעת מתוכך אתה. אהוב את חברך כפי שאתה אוהב את עצמך. התורה העדיפה להשתמש במנגנון האנוכיות שבאדם לצרכים מוסריים, מאשר לקוות להיפתחות מוסרית ורגשית כוללת. התורה לימדה אותנו עוד לקח חשוב – האחריות לאחר צריכה לבוא מתוך נקודת מבט בסיסית משותפת אחת. שלא כמו לוינס ועקרון חוסר ההדדיות שלו, רואה התורה בבסיס עקרון האחריות שני אנשים לפחות, המסתכלים מאותה נקודה, כך שיש להם בסיס אובייקטיבי להידברות. זהו אולי הלקח העיקרי של איסור העמידה על הדם. בתמונה רזה, מזעזעת ודוממת, אין מקום לנרטיב, אפשר רק לבכות על הדם שנשפך.

חזרה למושכלות יסוד אלה של עקרון הערבות ההדדית, כפי שהוא מתבטא בפסוקים ט"ז-י"ח שבפרק י"ט בספר ויקרא, מבהירה גם את הקונטקסט שבו קוראות קבוצות שונות בישראל את החוק החדש: חוק "לא תעמוד על דם רעך, התשנ"ח – 1998". החוק, המשתמש בלשון הפסוק בויקרא, אך למעשה מחיל את פרשנותו של המדרש לפסוק, נתפס בידי הדתיים כחלק מקונטקסט של שמירה על ערך החיים, אבל גם על ערך האומה, העם והארץ, וכן קשור באופן בלתי ניתן להפרדה לרעיונו של המדרש: "וכשלו איש באחיו..." – ערבות הדדית ואחריות הדדית כחלק ממנגנון אכיפת המצוות. באופן פרדוקסלי, החוק שאמור לשמש אבן פינה בהעלאת ערך חיי אדם, קשור קשר הדוק לאותה חובה דתית שנקשרה לרצח המתועב של ראש הממשלה יצחק רבין – "דין רודף". מנגד, הקונטקסט שבו רואים החילוניים את החוק הוא עקרון החירות וסוגיית אכיפת המוסר על ידי החוק. חיבור של סוגיות אלה עם חובות דתיות ישנות-חדשות (איסור העמידה על הדם), בעידן שבו

דת ומסורת נחשבות מלים נרדפות לכפייה דתית ולשימוש במנגנון הדמוקרטי לצרכים דתיים – לא יכול להתקבל על ידם כמהלך כן ורציני. זאת ועוד, חובת ההצלה בניסוחה הישראלי, יותר משהיא באה לשם הרתעה, היא באה לשם הצהרה. הצהרה על קו אדום – חיי אדם – שסביבו מאוגדת החברה בישראל כולה. לכן, ניסוחה של חובת הצלה זו צריך לבטא עקרונות קונצנזואלים יותר. כך, התפיסה שבבסיס החוק המקראי, היינו ההבנה שיש קשר אנושי בסיסי הקושר את כולנו יחד והיוצר בינינו זיקה אשר לא מאפשרת לנו להתעלם, שהיא ה"הצהרה" העומדת בבסיסו של החוק הישראלי חסר ה"שיניים" – מתפספסת בגלל המטענים התרבותיים והקונטקסטואליים של הציבורים השונים הקוראים את החוק.

אני סבור שאין לאמץ את גישת האחריות הטוטלית לאחר. במחלוקת שבין שתי אסכולות חינוך: דרוש הרבה ואת הבלתי אפשרי וקבל את הרצוי, או דרוש הרצוי והאפשרי וקבל הרצוי והאפשרי, אני מצדד בגישה האחרונה.[75] אני מאמין בכוחה המרפא של המלה, בייחוד זו המדוברת בין אדם לאדם. תהליך ההתרוקנות וההתמלאות שמאפיין כל שיחה אנושית חיוני לאדם כיצור חי. שיחה, פגישה פנים אל פנים, תקשורת בין אנושית, יכולות להיעשות רק מבסיס משותף אחד, אחרת הן "מתפזרות לכל עבר", בשבילים אחרים ומקבילים. במצב בישראל, כדאי לנו לאמץ את הצו של איסור העמידה על הדם, ולשוחח מהסוף (הדם, המוות, האחריות) להתחלה (החיים המשותפים, הדאגה לאחר, אהבת הרע).

75 ר' למשל, מדרש שמות רבה על פרשת תרומה, ל"ה, סימן ו', ד"ה "ועשית את הקרשים למשכן": "אמר ר' אבין: משל למלך שהיה לו איקונין נאה. אמר לבן ביתו: עשה לי כמותה. אמר לו: אדוני המלך, איך יכול אני לעשות כמותה? אמר לו: אתה בסממניך ואני בכבודי. כך אמר הקדוש ברוך הוא למשה: 'וראה ועשה'. אמר לפניו: ריבון העולם, אלוה אני שאני יכול לעשות כאלו? אמר לו: 'כתבניתם' ... כשם שאתה רואה למעלה כך עשה למטה".